Studii de teoria categoriilor
vol. V

Studies in the theory of categories
vol. V

INSTITUTUL DE FILOSOFIE ŞI PSIHOLOGIE
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”

STUDII DE TEORIA CATEGORIILOR

VOL. V

Coordonatori: Alexandru Surdu
Sergiu Bălan
Mihai Popa

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Bucureşti, 2013

Copyright © Editura Academiei Române, 2013.
Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate editurii.

Adresa: EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5
050711, Bucureşti, România
Tel.: 4021-3188106, 4021-3188146,
Fax: 4021-3182444
E-mail: edacad@ear.ro
Adresa web: www.ear.ro

Referenți: acad. Alexandru SURDU
acad. Vasile TONOIU

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Studii de teoria categoriilor. – Bucureşti : Editura Academiei Române, 2009-
vol.
ISBN 978-973-27-1876-6
Vol. 5. - 2013. - ISBN 978-973-27-2370-8

161.12

Redactor: Virginia PETRICĂ
Mihai POPA
Tehnoredactor: Andreea CHIȚU
Coperta: Mariana ŞERBĂNESCU

Bun de tipar: ..... Format: 16/70×100
Coli de tipar: 16,75
C.Z. pentru biblioteci mari: 161.12
C.Z. pentru biblioteci mici: 16

CUPRINS

Alexandru SURDU, Aparițiile Existenței Nemijlocite 7
Alexandru BOBOC, Ideea de supercategorie în filosofia pentadică..... 23
Rodica CROITORU, Deducția și schematismul conceptelor a priori în *Critica rațiunii pure*..... 35
Ioan BIRIȘ, Construcționismul social. Origini și forme actuale 57
Vasile MACOVICIUC, Cuplul categorial *Limbă – Vorbire*. Semnificații teoretico-metodologice 69
Viorel CERNICA, Categoria Sacrului la Rudolf Otto 107
Sergiu BĂLAN, Categoria de specie biologică în interpretări realiste și nominaliste..... 131
Ștefan-Dominic GEORGESCU, Categoriile Esenței în *Știința Logicii* a lui Hegel..... 151
Ionuț ANASTASIU, Conceptele de vis și realitate în romanul lui Dostoievski *Crimă și pedeapsă* 169
Andreea GAE, Ființa aristotelică și spiritul hegelian în paradigma doctrinei esenței 179
Nicolae DRĂGUȘIN, Libertatea ca voință rațională. Un studiu despre temeiul dialectic al teodiceei hegeliene 201
Ioan DRĂGOI, Fenomen și categorie. Interpretare fenomenologică a nimicului kantian 213
Călin HERȚEG, Categoriile metafizice și cognitive ale experienței în viziunea lui Peirce 241
Mihai POPA, Știință și reprezentare în arta Renașterii..... 253

APARIȚIILE EXISTENȚEI NEMIJLOCITE

ALEXANDRU SURDU[1]

În legătură cu existențializarea, ca manifestare a Subsistenței prin şi pentru om, există câteva ispite ontologiste care trebuie să fie evitate în cazul Existenței Nemijlocite, căci altfel determină transpunerea discuției în domeniul Realității.

Manifestarea Subsistenței nu înseamnă transformarea ei în Existență, adică în altceva. Subsistența rămâne aceeaşi, Existența fiind, în limbajul Rațiunii, şi nefiind în acelaşi timp Subsistență, exprimare contradictorie care denotă caracterul transcendent al domeniului.

S-ar putea considera însă că Subsistența, chiar aceeaşi fiind, nu se poate existențializa, cel puțin prin om, cu mijloacele sale precare de recepționare, ca fiind Totul, Infinitul, Eternitatea... ci, în manieră evoluționistă, de exemplu, ar trebui să suporte o mulțime nelimitată de transformări, de la un început, cu totul discutabil, în ciuda popularizării lui excesive, mai ales din motive anticreştine, până la Pământul care i-a dat naştere şi omului. A trebuit, altfel spus, să se diferențieze de sine, să se alterizeze şi să se delimiteze: în galaxii, sisteme solare şi planete locuibile, pentru a se manifesta, să zicem, ca pădure tropicală, plină de animale şi de plante comestibile pentru om.

Pe de altă parte, tot din perspectivă evoluționistă, prin reducerea Subsistenței la faza terestră a mamiferelor, ar fi existat multe trepte pe care le-ar fi urcat omul până să ajungă la forma de astăzi, Subsistența încercând tot felul de subterfugii pentru a se manifesta prin intermediul speciilor animaliere terestre.

În primă viziune (cosmogonică), cu variante mai mult sau mai puțin ştiințifice, este vorba despre un model discutabil al Realității unei infime părți (vizibile sau reprezentabile astăzi) a Subsistenței, un model evoluționist al Lumii noastre, iar în viziunea a doua despre un model şi mai discutabil al evoluției omului.

Ambele viziuni, chiar dacă ar fi acceptabile, prin transfer de la Realitate la Existență, în orice variantă, ar fi infirmabile de către celelalte variante şi mai ales de cele care apar aproape în fiecare zi. Ele n-ar contribui însă cu nimic la elucidarea aparițiilor Existenței Nemijlocite care sunt şi vor fi mereu aceleaşi, indiferent de concepțiile noastre despre ele.

---

[1] Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru" al Academiei Române.

1. Eonul sau obiectul în sine însuşi

Eonul, de la *to* (*e*)*on*, cu semnificaţia existenţială, reprezintă obiectul (*Ding*), în sens kantian, care este încă în sine însuşi, dar a cărui apariţie (manifestare) este, într-un fel sau altul, predeterminată, sau a fost predeterminată faţă de obiectul pe care l-a determinat. Din perspectiva subiectului, eonul ar fi mai degrabă presimţit sau ar avea un fel de „preapariţie". Ca mersul într-o cameră obscură când bănuim întâlnirea sau ciocnirea cu un anumit obstacol.

Calificarea eonului ca incognoscibil, despre care nu se poate spune nimic etc., nu este corectă, căci, aici, la interferenţa lui cu subiectul, nu este vorba încă despre „cunoaşterea" lui, ci despre simpla lui apariţie, care nu s-a produs încă.

„Apariţia", deşi termenul o sugerează, nu este numai vizuală, ci este corespunzătoare celor cinci simţuri. Nu putem şti dacă eonul va apărea mai mult vizual sau auditiv etc., căci nu putem şti nici măcar dacă va apărea sau nu. Abia după ce-a apărut, ca fenómen, putem confirma sau nu presimţirea atribuită eonului.

Discuţia în legătură cu eonul (ca obiect în sine), dacă este unic sau multiplu, provine tot din consideraţia lui în funcţie de fenómen. Dacă se porneşte de la obiectul în sine (traducerea românească prin „lucru în sine" este greşită, căci „lucru" înseamnă *obiect prelucrat*, care nu mai este în sine), atunci acesta rămâne nedeterminat şi sugerează înţelesul eonului ca fiind Subsistenţa însăşi, care este Unul şi Totul, adică ceva care nu se reduce la însinele vreunui obiect banal, ci poate să fie, cum se zice, şi vreun „semn al Cerului" (*Vox Dei*). Fără să aibă totuşi numai această semnificaţie elevată, eonul a fost şi a rămas, dacă nu neapărat misterios, în sensul lui Blaga, adesea neidentificabil, adică nereductibil la un fenómen obişnuit, natural. Ceea ce nu înseamnă întotdeauna supranatural.

Eonul, unu sau multiplu, multiplicabil sau neantizabil, identificabil sau neidentificabil, păstrează ceva din caracterul dialectico-speculativ al Subsistenţei, care conduce la enunţuri contradictorii în limbajul uzual al Raţiunii, găsindu-se la graniţa dintre Transcendenţă şi Existenţă, cu oscilaţii, am putea zice, între una şi cealaltă, între a subsista şi a exista.

2. Estetonul sau obiectul senzaţiei

Estetonul este obiectul senzaţiei (*aisthesis*). În contextul existenţializării el se produce odată cu senzaţia, mai precis, odată cu *cel puţin* o senzaţie. De regulă, se consideră că existenţa organelor de simţ, pe care le presupunem ca prealabile, nu permite apariţia unei singure senzaţii. Aceasta, în cazul unui obiect oarecare, să zicem vizual, deoarece organele vizuale surprind şi alte senzaţii pe care le produce obiectul şi mediul în care se găseşte. Dar un complex de senzaţii alcătuiesc o percepţie şi, ca atare, obiectul ar trebui să fie al percepţiei (*percepton*).

Chiar dacă senzația singulară ar fi o simplă invenție a psihologilor, denumirea de „esteton" este justificată, căci apariția sa este, atât de rapidă şi de scurtă durată, încât a fost adesea considerată ca simplă aparență. Estetonul însă are persistență, inițial, cel puțin, ca singură sau primă senzație şi repetabilitate senzorială. Psihologic vorbind este un stimul, ceea ce nu era eonul.

Estetonul mai are însă ceva din caracterul nedeterminat al eonului, căci, prin apariție succesivă, produce mereu câte o altă senzație (sau senzații), nefiind totuşi permanent, ci numai persistent. Repetabilitatea însă este şocantă numai la început, apariția putând să treacă cu timpul neobservată sau încadrată în mediul ambiant, cum este aerul, pentru noul născut, la primele respirații.

Dacă eonul este un obiect mai mult posibil, estetonul este unul mai mult probabil, putând fi, la rândul său, uneori, datorită intensității, să zicem, cu apariție ştearsă sau efemeră.

Caracterul nemijlocit al estetonului este evident, ca şi determinarea reciprocă dintre obiect şi subiect, respectiv senzațiile corespunzătoare acestuia.

Cele cinci simțuri şi estetonii lor

Estetonul este apariția unei combinații nediferențiate, psihologic vorbind, între stimul şi senzație. Este ceea ce a şi determinat cele *două concepții*, la fel de îndreptățite şi neîndreptățite, obiectiviste şi subiectiviste, în legătură cu apariția-esteton: că aceasta n-ar fi decât manifestarea cea mai simplă a obiectului care există oricum, independent de orice senzație, şi, cealaltă, că n-ar fi decât o senzație căreia nu-i corespunde nici un obiect.

Introducerea conceptului de esteton ar putea să clarifice situația. Perspectiva obiectivistă este corectă întrucât apariția estetonului este determinată de o singură senzație inconsistentă, dar nu este corectă deoarece estetonul nu este un obiect care să determine şi altceva în afara acelei senzații. Perspectiva subiectivistă este îndreptățită, căci nu poate să existe nicio apariție fără intervenția unei senzații, dar erste incorectă, căci nicio senzație nu se produce fără ceva care să o stimuleze.

Psihologic, situația presupune referințe la aşa-numiții „analizatori" care au următoarea structură pentadică: 1) organul de simț, numit şi „receptor"; 2) căile nervoase aferente; 3) scoarța cerebrală; 4) căile nervoase eferente; 5) organul efector. Interpretarea cibernetică prin *feed-back* (conexiune inversă) pune problema identității celor două căi nervoase: aferente, de la organul de simț către scoarța cerebrală, şi eferente, de la scoarța cerebrală către organul de simț. Nu intrăm în amănunte, dar, aşa cum reiese din fig. 1, diferența dintre (1) şi (3), ca şi direcția săgeților pentru cele două tipuri de căi nervoase nu ar presupune această identitate, chiar dacă s-ar accepta că (1)=(5), adică organul receptor ar fi şi organ efector, căci ceea ce ar porni de la (1) ar fi oricum diferit de ceea ce ar porni de la (3).

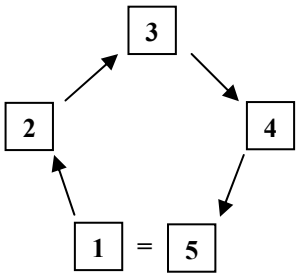

Fig. 1

Organul (1), specializat pe cele cinci simțuri, nu este un simplu receptor, să zicem al unei unde electromagnetice sau a unei vibrații acustice pe care o transmite prin (2) către (3), ci este şi un *transformator* al unui stimul fizic într-unul nervos, care să poată „circula" pe căile nervoase aferente. În plus, impulsul nervos are la rândul său un traseu: (1) de la receptor la măduva spinării; (2) de la măduva spinării la bulbul rahidian; (3) de la bulbul rahidian spre emisferele cerebrale; (4) de la acestea spre scoarța cerebrală; (5) în cadrul acesteia spre centrul nervos specializat, cu locație mai mult sau mai puțin determinată. Având în vedere structura diferită a căilor nervoase care conduc de la unul la altul dintre aceste organe, s-ar presupune că şi impulsul nervos ar suferi diferite transformări. În fine, ceea ce s-ar produce în centrul nervos specializat (în zona acestuia) prin excitarea scoarței cerebrale se consideră uneori că este senzația, adică un „produs" psihic al centrului (3) din fig. 1. În varianta conexiunii inverse, „produsul" psihic ar trebui să parcurgă „drumul" invers, devenind senzație abia în organul efector (5).

Aceasta este însă o interpretare mecanicistă. Denumirea de „căi nervoase", imaginate uneori ca nişte tuburi prin care ar circula ceva, nu este corectă. Ce-i drept, secționarea unei asemenea „căi" nu mai „produce" senzația, dar nu pentru că n-ar mai trece prin ea vreun stimul nervos, conceput corpuscular sau ondulatoriu, ca un fel de curent electric sau „flux nervos", ci pentru că este întreruptă conexiunea. Exemplul cu funia şi clopotul este sugestiv. Prin funie nu trece nimic, de la mâna clopotarului la clopot. Acelaşi lucru se petrece şi în cazul conexiunii inverse. Nu senzația, ca „produs" al scoarței cerebrale, porneşte pe căile nervoase eferente, care ar putea fi considerate identice cu cele aferente, dar fiind utilizate în sens invers, ci întreaga rețea este activată cvasisimultan. Oricum, identice sau diferite fiind „căile nervoase", procesul psihic ar putea fi redat prin fig. 2.

Ceea ce ne interesează aici este însă altceva, şi anume relația dintre întreaga schemă a fig. 2 şi ceea ce determină activarea acesteia.

Dialectic speculativ vorbind, senzația este rezultatul propriului ei proces de producere, care presupune o identificare a celor două căi nervoase opuse (*coincidentia oppositorum*), ca şi a începutului şi a sfârşitului de „drum". Dacă senzația ar fi ceva care să circule pe acest traseu, atunci pe calea aferentă ar circula *ceva* din (1), provenit *din* afară, *până în* (3), iar *din* (3) ar circula *altceva*, produs sau transformat în (3), până în (5) *spre afară*.

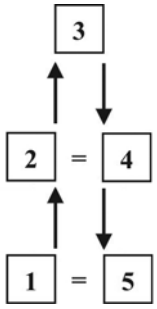

Fig. 2

Calea aferentă ar favoriza explicația obiectivistă: producerea senzației datorită intervenției unui stimul obiectiv (culoare sau sunet, să zicem), făcând abstracție de calea eferentă;calea eferentă, făcând abstracție de cea aferentă, ar favoriza explicația subiectivistă, „dotarea" unui obiect cu ceva de natură vizuală sau sonoră. În ambele cazuri se presupune însă un fel de *suport* care are dinainte ceva sau care va dobândi ceva.

Față de aceste perspective, eonul ar fi cel care ar avea toate cele care pot produce senzații, fără a produce însă niciuna, sau cel care ar putea să-şi dobândească orice, fără a fi dotat însă cu ceva.

Esteton este cel care sau ceea ce produce o senzație sau dobândeşte ceva printr-o senzație.

Estetonul nu este acceptabil în psihologia obişnuită datorită faptului că aici se porneşte de la un obiect propriu-zis, în accepțiunea curentă. Adică de la un corp, determinat în spațiu şi timp şi dotat cu tot felul de proprietăți, care, într-adevăr, nu poate să producă o singură senzație. Estetonul nu este un astfel de corp, el nu este un obiect propriu-zis, ci doar obiectul unei senzații, şi nu este nimic altceva.

Pe calea inversă, de la Existență la Transcendență, Lucian Blaga zicea metaforic că putem, din Existență, să trimitem săgeți aprinse în bezna Transcendenței. Pe calea dreptei filosofări, dimpotrivă, eonul, ca parte infimă a Subsistenței transcendente ne trimite radiații şi unde, ca estetoni pentru cele cinci simțuri, independent de voința noastră. După care poate să ne trimită şi obiecte propriu-zise, corpuri perceptibile (perceptoni), spre plăcerea sau neplăcerea noastră. Estetonii nu sunt însă corpuri sau proprietăți ale acestora, care să poată produce senzații separate. Cu atât mai puțin „proprietăți fără corpuri" sau eventuale proprietăți ale eonului, cu toate că, în manieră kantiană, i-am putea considera efecte ale acestuia.

Având în vedere însă faptul că aici ne găsim la nivelul Existențializării, al simplei apariții a obiectului şi a subiectului, la interdependența lor reciprocă, în ciuda schemelor (mecaniciste) nu putem vorbi încă despre relații propriu-zise.

Estetonul nu poate fi considerat un efect față de eon, căci nu se distinge de acesta, şi nici o cauză a senzației, căci el nu este altceva decât această senzație. Chiar dacă senzația nu apare fără el şi nici el nu există fără ea.

Cele cinci simțuri fără analizatori speciali

Oarecum intrigați de limitarea rigidă a simțurilor la cele cinci, cărora le corespund organe receptoare diferite, s-a vorbit şi despre un al şaselea simț. Dificultatea acceptării lui consta în lipsa unui organ de recepție (s-a apelat la glanda pineală, de exemplu, considerată ca un fel de relicvă a unui al treilea ochi). S-a renunțat apoi la căutarea de organe speciale, constatându-se doar faptul că anumite leziuni cerebrale provoacă încetarea unor simțuri diferite de cele cinci sau care le completau pe acestea. Uneori, fără prea multe amănunte, se consideră că ar fi vorba de combinații ale simțurilor de bază şi, respectiv, ale organelor receptive ale acestora sau de specializări deosebite ale lor. Cele cinci simțuri suplimentare ar fi: sensibilitatea dureroasă; sensibilitatea termică; sensibilitatea vibratorie; sensibilitatea kinestezică şi sensibilitatea orientativă.

Le amintim pentru faptul că, mai evident decât în cazurile simțurilor clasice, acestora nu le corespund nici obiecte determinate şi nici eventuale proprietăți ale acestora. O anumită durere, de exemplu, este un simplu esteton ce rezidă într-o senzație şi este „obiectul" acesteia. Legătura dintre durere şi anumite afecțiuni este relativă. „A simți o durere" este altceva decât „a te durea ceva". Aşa se explică de ce există dureri fără localizări determinate sau dureri localizate în puncte fără legătură cu anumite leziuni sau dureri ale unor organe sau părți ale corpului care nici nu mai există. Ca esteton, durerea nu trebuie confundată cu „starea dureroasă" patologică, acută sau cronică.

Sensibilitatea termică a fost corelată adesea cu cea tactilă (cutanată). Pielea este organul de recepție al temperaturii aerului, acesta fiind un stimul difuz. Ca esteton termic, senzația de frig, de exemplu, poate să apară indiferent de temperatura aerului înconjurător care ține de sensibilitatea tactilă (esteton tactil). Paul-Popescu Neveanu explică estetonul termic prin oscilațiile homeotermiei, prin surplusul sau deficitul caloric al organismului care nu are legătură directă cu temperatura aerului decât în cazuri extreme de hipo- sau hipertermie. Estetonul termic este o senzație care poate fi sau nu un semnal pentru o dereglare termică viitoare.

Sensibilitatea vibratorie antrenează întregul organism. Trepidațiile cu intensitate mică, tremurăturile, oscilațiile poziționale repetate sunt estetoni independenți de eventuale obiecte care să le producă. Când ele sunt mai pronunțate şi diferențiate pot fi prevestitoare pentru apariția sau dispariția unor obiecte care le produc, chiar dacă nu le vedem sau nu le auzim. S-ar putea spune că senzația vibratorie, care determină un esteton vibratoriu, presupune un obiect nedeterminat care poate să rămână uneori ca un fel de eon. Ceva, să zicem, care determină trepidațiile telurice.

Mişcările corpului în diferite situații determină senzații kinestezice, neobservabile de regulă, dar eficiente în cazuri extreme, chiar şi în timpul somnului, altfel primejdia de a cădea din pat ar fi frecventă sau de a fi răniți grav în orice cădere. Adesea estetonul kinestezic, din cauza caracterului nedeterminat al sensibilității kinestezice, de echilibru, de poziție etc. pare a fi dominant şi în cazul orientării în genere şi a celei direcționale în mod special.

3. Perceptonul sau obiectul percepției

Perceptonul este obiectul mai multor senzații de același tip, și al mai multor senzații diferite: vizuale, auditive, olfactive, gustative sau tactile. Soarele, de exemplu, produce senzații vizuale și tactile (de căldură), dar nu și auditive (din cauza distanței), dar un anumit fruct poate fi și mirosit și gustat.

Spre deosebire de esteton, perceptonul putem spune că este înconjurat sau cuprins de senzații ceea ce spune și verbul *percipio*. Dacă primul era prea „sărac" în senzații, al doilea este prea „bogat". Soarele, să zicem, perceput cu anumite nuanțe de culoare, cu mărime și contur, are ca fundal cerul, cu nuanțele sale, cu sau fără nori, conturul orizontului etc., care toate corespund unor mulțimi de senzații vizuale diferite. Nici un obiect nu poate fi perceput fără mediul obiectual înconjurător, fără „aura" altor obiecte. Perceptonul antrenează, activează, psihologic vorbind, ca stimul, producerea senzațiilor corespunzătoare caracteristicilor sale pentru unul sau mai multe organe de simț.

Din această perspectivă estetonul ar putea fi numit *senzitiv* (corespunzător senzației), dar *aperceptiv* (necorespunzător unui complex determinat de senzații diferite) față de percepton.

S-ar putea considera că percepția se petrece și în cazul altor viețuitoare, dotate, ca și omul, cu aceleași organe de simț. Făcând abstracție de faptul că ele nu ne pot relata nimic despre perceptoni, presupunerile noastre pot fi infirmate prin experimente care dovedesc faptul că, spre deosebire de om, toate celelalte viețuitoare au simțurile orientate către anumite tipuri de perceptoni, de regulă cei care le facilitează acțiunile vitale curente, orientate spre hrană, adăpost, reproducere, apărare sau atac. Restul obiectelor, chiar cu apariție stringentă, nu sunt percepute, adică nu devin perceptoni, în ciuda faptului că viețuitoarele respective dispun adesea de organe de simț mult mai perfecționate decât ale omului.

Imaginea pe care ne-o facem despre existențializarea Subsistenței prin perceptoni, redusă adesea la secvențe terestre, făcând uneori abstracție și de aerul care înconjoară pământul, și de spațiul interplanetar, galactic etc., nu este corectă decât pentru o infimă parte a Subsistenței observabile. În plus, făcând abstracție de părerile noastre despre ceea ce percepem nemijlocit (sau chiar și cu ajutorul aparatelor), Subsistența nu este *altceva* decât ceea ce percepem *noi*, cu mijloacele *noastre* de percepție, deși nu este *numai* ceea ce percepem noi. În orice caz nu este cu totul *altfel* decât îl percepem (altfel colorat să zicem), dar nici nu se poate spune că noi suntem cei care îi dăm culoare prin actul perceperii.

Existențializarea prin perceptoni, mai ales în zilele noastre, nu mai lasă impresia unei tendințe a Subsistenței spre manifestarea ei, oricât de infimă ar fi, prin și pentru om, ci, mai degrabă, parafrazându-l pe Heraclit (*physis kryptesthai philei*), Subsistenței îi place să se „ascundă", iar omului îi place s-o „caute". Unde? Pretutindeni și tot mai departe, cu intenția, firește, de a realiza legătura nemijlocită (de a pune piciorul sau mâna), de a vedea și auzi ce este pe acolo, de a transforma totul în perceptoni.

Există însă şi manifestări ale Subsistenței cu aspecte mai puțin dorite: mişcări telurice, erupții vulcanice, furtuni, inundații etc., percepute tot nemijlocit de către oameni. Sunt apariții şi dispariții din „tabloul", ca să zicem aşa, zugrăvit cu perceptoni. Lumea înconjurătoare este (şi mai ales a fost) plină de obiecte percepute, unele folositoare altele dăunătoare.

Există unele obiecte percepute care ne sunt la îndemână (*Zuhandensein*) sau în fața mâinilor (*vorhanden*), la dispoziție, despre care vorbea şi Heidegger, dar nu orice percepton este atât de „aproape", chiar dacă existența lui este nemijlocită, adică percepută, cum s-a convenit, de către cineva şi cândva, căci depărtarea, ca şi apropierea pare să fie şi în timp.

Percepția localizării obiectelor

În afară de simțul tactil şi gustativ, care presupun contactul direct cu perceptonul, percepția presupune o distanțare a perceptonului de organul de simț şi, totodată, şi percepția *distanței* respective. Tentația, în aceste cazuri, este să ne limităm la organele de simț vizuale. Dar aceeaşi percepție a distanței se face şi cu simțul auditiv şi olfactiv, atunci când perceptonii sunt şi sonori şi odorizatori. În toate cazurile apare tendința subiectului de a se apropia sau a se depărta de percepton.

Apropierea şi *depărtarea* sunt percepțiile vagi ale *distanței* la care se găseşte obiectul percepției față de organul de simț.

Tot în legătură cu distanța este şi *percepția poziției* în care se găseşte perceptonul față de organul de simț: în fața acestuia, în spatele său, mai sus, mai jos, într-o parte sau în alta.

Distanța însă poate fi percepută şi independent de apropierea sau depărtarea la care se găseşte obiectul față de organele de simț, de data aceasta pregnant vizual şi estompat auditiv, ca *distanță între doi sau mai mulți perceptoni*, care poate la rândul ei să includă şi *percepția poziției acestora unii față de ceilalți*, cu sau fără a-l fixa pe unul dintre ei ca reper.

Ceea ce nu înseamnă că este abandonată percepția distanței față de organul de simț, care, dimpotrivă, poate să mijlocească sau să însoțească orice altă percepție a distanței.

Percepția distanței dintre diferite puncte ale unei *suprafețe*, fie că aceasta este perceptonul de bază, fie că punctele respective ale suprafeței, care ies în evidență, sunt perceptoni, sau constituie marginile suprafeței, este ceea ce se numeşte *lungimea* acesteia, respectiv *lățimea*. Percepția suprafeței, a lungimii şi a lățimii ține prin excelență de simțul văzului, iar la suprafețe mici şi de simțul tactil.

Percepția volumelor nu este chiar atât de simplă, prin adăugarea, de exemplu, a *înălțimii*, percepută vizual sau tactil la obiecte mici, sau a *grosimii*, căci şi aici intervin cele două aspecte ale distanței, atât între punctele, care devin *dimensiuni*, ale perceptonilor, cât şi între perceptoni şi organele vizuale, care devine *perspectiva* în *adâncime* a volumelor.

Toate acestea constituie percepția complexă a localizării obiectelor atât față de subiectul care le percepe, cât şi unele față de celelalte.

Percepția deplasării obiectelor

Obiectele percepției nu rămân însă mereu în acelaşi loc. Şi chiar dacă rămân se deplasează subiectul care le percepe. *Se îndepărtează* sau *se apropie*, ceea ce înseamnă *mărirea* sau *micşorarea* distanței dintre organul de percepție şi perceptor.

Micşorarea sau mărirea distanței dintre obiectele percepute înseamnă *deplasarea lor unele față de altele*. Aceasta se poate face tot în două sensuri: *îndepărtare* şi *apropiere*; îndepărtare până la ieşirea din spațiul vizual al unuia dintre perceptoni sau şi a celorlalți, şi apropierea până la alipirea acestora.

Percepția deplasării obiectelor se face şi în funcție de *direcția* acestora față de un punct de reper (organul de simț sau un alt percepton): în sus, în jos, într-o parte sau în alta. Unele au denumiri speciale: urcarea, coborârea, despre care vorbea şi Aristotel, adăugându-le şi alte moduri (*eide*) ca: naşterea sau apariția şi distrugerea sau pieirea, creşterea şi descreşterea, alterarea (*alloiosis*), care presupun perceptiv deplasări ale extremităților (marginilor) obiectelor în suprafață sau volum. Unele dintre aceste deplasări sunt mai greu perceptibile şi sunt mai degrabă observabile la antetoni.

Percepția duratei

Când este vorba de perceptoni şi de percepție în genere, față de estetoni şi de senzație, se subînțelege că în ambele cazuri este vorba de procese psihice care au o anumită durată, fie din cauza obiectului stimul a cărui acțiune poate să fie prelungită, fie din cauza organului (organelor) de simț, respectiv a activității acestuia. Ce ar însemna însă o „senzație prelungită", datorată uneia dintre cele două cauze? N-ar fi aceasta mai degrabă un şir de senzații, adică o percepție? Căci, oricum, prelungirea unei senzații ar antrena şi apariția *altor* senzații de acelaşi fel sau diferite. Se subînțelege de regulă că durata unei senzații este foarte scurtă, a percepției însă, în accepția de complex de senzații, e de mai lungă durată, dar nici aceasta nu este de durata unei observații.

Deosebirea dintre un esteton sonor şi un percepton sonor, să zicem, ar putea fi considerată, din perspectiva duratei, că rezidă în „prelungirea" ultimului, dacă punctul este continuu. În cazul unor sunete succesive, dar cu pauze de scurtă durată, ar fi vorba fie despre mai multe senzații, fie despre o percepție, în cadrul căreia ar fi perceptibilă şi durata dintre senzațiile succesive.

Despre durată se poate vorbi şi în legătură cu deplasările obiectelor față de organul de simț sau între ele, fără să se facă mai multe considerațiuni care sunt aplicabile mai mult la fenomene sau evenimente perceptibile decât la perceptoni. Acelaşi lucru este valabil şi în legătură cu viteza sau accelerația, legate fireşte de durata parcurgerii unor distanțe, ceea ce este greu de transpus la deplasarea unor simple obiecte.

Un caz aparte îl constituie deplasările viețuitoarelor, care sunt percepute şi ele ca obiecte mobile, cu perceperea de data aceasta şi a diferențelor de viteză: abia perceptibilă, foarte mare şi moderată, mai ales în raport cu posibilitățile de deplasare ale subiectului.

Cele cinci tipuri de percepții paranormale

Acestea sunt: (1) percepția unor obiecte de la distanțe care depăşesc posibilitățile organelor de simț, numită adesea „telepatie" sau „clarviziune"; (2) percepția unor obiecte din trecut, care mai există sau nu mai există în prezent, numită şi „retrocogniție"; (3) percepția unor obiecte din viitor, care nu există încă sau vor exista în alte circumstanțe, numită şi „precogniție"; (4) percepția de către una sau mai multe persoane a unor obiecte cunoscute sau necunoscute care apar numai în anumite împrejurări şi dispar pentru totdeauna, şi (5) dispariția unor obiecte (lucruri, viețuitoare, persoane) din raza de perceptibilitate a organelor de simț, fără vreo cauză fizică obişnuită, pentru totdeauna, numită şi „neantizare".

Percepția obiectelor de la distanțe foarte mari a fost asociată şi cu percepția lor în condiții de ecranare a organelor de simț.

Când percepția la distanță se petrece spontan (cele mai multe cazuri), iar persoanele care percep sunt obişnuite, ca şi perceptonii, nu există explicații plauzibile, în afară de procesul existențializării, adică de trecere de la Subsistență la Existență, de la eon la percepton prin intermediul simțurilor umane.

În cazuri speciale, când este vorba de anumite evenimente care se petrec la distanță şi care au o legătură sentimentală cu persoana care le percepe (accidente, deces, calamități), se poate accepta telepatia, adică transmiterea percepției de la o persoană la alta, cu toată încărcătura sentimentală a momentului. Dar nu există explicații pentru posibilitatea transmiterii percepției la distanță.

Găsirea unor persoane între care există relații de transmitere telepatică a percepției la distanță sau prin medii care nu permit percepția normală nu oferă mai multe explicații, dar sugerează existența (neatestată însă istoric) a unor capacități telepatice ancestrale pierdute cu timpul dar existente la unele plante şi la unele animale.

În situațiile menționate s-a procedat şi se mai procedează încă şi experimental, constatându-se că există foarte rar persoane cu abilități telepatice evidente, multe cu abilități slabe şi majoritatea cu abilități telepatice nesemnificative.

Termenul de „clarviziune" are semnificație vizuală şi se referă la *vederea* la distanță a obiectelor, adică la perceperea lor cu simțul văzului, dar şi la vederea lor de aproape cu ochii acoperiți sau ecranați. Clarviziunea este spontană, intenționată şi chiar experimentală. Fiind subordonată percepției la distanță, presupune şi existența „claraudiției" şi mai rar a percepțiilor la distanță tactile, olfactive sau gustative pentru care nici nu există termeni speciali.

Fără să intrăm în amănunte, se poate considera că există, în cadrul percepției la distanță, situații diferite. Cea mai importantă o constituie percepția la distanță,

spontană, a unor obiecte obişnuite de către persoane obişnuite în stare de veghe. Cele din timpul somnului sau din timpul transei hipnotice nu pot fi descrise decât aproximativ. În alte cazuri, perceptonii sunt persoane care au legături sentimentale cu cei care percep la distanță sau se găsesc în împrejurări deosebite. În fine, sunt cazuri în care percepția obiectelor obişnuite este „transmisă" la distanță de către o persoană cu calități telepatice şi este „recepționată" (percepută) de către o persoană obişnuită sau tot cu calități telepatice.

Numai primul caz are legătură *directă* cu Existența Nemijlocită, respectiv, cu percepția, celelalte presupun şi alte activități psihice, circumstanțe complexe şi chiar mai multe persoane. Din aceleaşi motive, şi perceperea unor obiecte din trecut, cu circumstanțe complexe şi mai multe persoane implicate, a fost numită „retrocogniție". Cel mai simplu este cazul unui percepton dispărut sau distrus în trecut, dar care poate fi descris, cu amănunte inedite, adică perceput de către cineva ca şi când ar fi de față. Ceea ce nu presupune şi descoperirea sau găsirea lui (activități cu reuşită întâmplătoare: căutarea comorilor ş.a.) şi nici descrierea unor evenimente istorice sau întâmplări necunoscute din trecut, care ar fi, într-adevăr, re-tro-cogniții.

Perceperea obiectelor din trecut (fără să fie din amintire) se face spontan sau în somn fără să i se acorde vreo importanță decât în cazul descoperirii lor ulterioare întâmplătoare. Cazurile intenționate ale unor persoane dotate (şamani sau detectivi) care să descopere obiecte (viețuitoare, persoane) dispărute sunt rare şi discutabile, mai ales în cazul perceperii obiectelor din viitor, care sunt legate de previziuni şi precogniții ale unor evenimente (cutremure, războaie ş.a.). Perceperea obiectelor din viitor nu trebuie confundată cu „viziunea" lor, care ține de imaginație.

Din perspectiva perceptonilor de la mari distanțe, trecuți, prezenți sau viitori, din cazurile simple şi spontane, se poate constata un fel de continuitate spațio-temporală a existențializării care aminteşte considerațiunile despre supercategoriile Subsistenței, respectiv, Infinitatea şi Eternitatea, ca manifestări ale trecerii de la eoni la perceptoni.

Acelaşi lucru îl sugerează şi celelalte două tipuri de percepții paranormale de apariții şi dispariții inexplicabile de perceptoni, adesea fotografiate, filmate sau înregistrate audio. În plus, acestea denotă un fel de „indiferență" subsistențială pentru existența sau nonexistența perceptonilor, care pot să aibă loc sau să nu mai aibă loc, iar tot restul, cum zicea Wittgenstein, să rămână la fel – *coincidentia oppositorum* care o sugerează şi pe aceea dintre Protosistență şi Episistență, cu sau fără existențializare şi neantizare.

Cele cinci tipuri de percepții paranormale au fost mult timp ignorate datorită nu atât rarității lor, ci mai ales a lipsei de informații despre acestea. În zilele noastre există atât de multe date despre percepțiile paranormale, încât ele încep să fie considerate adesea normale. Şi s-au găsit o mulțime de explicații pentru apariția lor. Ele nu sunt tratate încă, cel puțin în lucrările de psihologie tradițională, pentru faptul că nu pot fi supuse experimentelor clasice, adică nu pot fi produse oricând şi de către oricine.

Tot în legătură cu existențializarea eonilor prin perceptoni, care, în mod tradițional, se consideră că se petrece în mod succesiv, de la începutul până la sfârşitul vieții, în cazurile tot mai dese, datorită perfecționării mijloacelor tehnice de reanimare, a revenirii unor persoane din moarte clinică, acestea relatează despre un moment în care au o „trăire" simultană a întregii vieți, de la naştere până la moartea clinică şi chiar după aceasta. Un fel de me-ga-percepție despre trecut (cu multe persoane dispărute), prezent şi viitor (cu evenimente încă nepetrecute) care accentuează *coincidentia oppositorum* şi sugerează manifestările Infinității şi ale Eternității. Într-o măsură infimă, fireşte, a unei vieți umane, sau chiar a tuturor vieților umane, care nu înseamnă aproape nimic față de Absolutul subsistențial. Față de asemenea mega-percepții, cele paranormale par cazuri particulare.

4. Anteton sau obiectul de față

Uneori perceptonul, fără să ne fie neapărat la îndemână sau la dispoziție, rămâne în fața noastră, este de față sau chiar ni se opune (*Gegenstand*). Acesta este şi sensul originar al cuvântului „obiect", de la *ob+jacio* (a sta, a se afla, a zăcea în față). *Anteton* ar putea fi un termen potrivit (de la *ante* = în față şi *tithemi* = a pune, a sta, a se afla). El poate să fie astfel situat fie datorită poziției sale față de om, în raport cu necesitățile sale vitale, şi, ca atare să fie permanent în atenția lui, fie, dimpotrivă, să-i fie impus, să fie nevoit să-l suporte. În ambele cazuri, de plăcere sau de frică, omul ajunge să-l venereze, să i se supună şi, în cele din urmă, să încerce să-l domine.

Oricum, antetonul nu este ceea ce se înțelege de obicei printr-un percepton oarecare, o piatră de care ne împiedicăm sau un copac de care ne lovim, ci este un percepton vital, ca pădurile, de exemplu, pentru locuitorii din Amazonia, care dispar odată cu acestea.

Urmele culturilor şi ale vechilor civilizații, materiale, obiectuale, pe baza cărora le şi distingem unele de altele, nu sunt altceva decât fragmente din antetonii acestora. Se descoperă uneori realizări excepționale, care întrec până şi posibilitățile tehnicii moderne, şi care îi îndreptățesc pe creatorii de SF-uri să presupună existența în trecut a unor civilizații mai avansate decât a noastră, fără să caute explicația în antetonii acestora şi în persistența lor. Primitivii aveau puține obiecte în fața lor, dar le ştiau atât de bine, încât s-ar putea spune că, privindu-le, să zicem câteva milenii, reuşeau să le străpungă cu privirea fără să le mai atingă şi fără să inventeze pentru aceasta vreun laser special.

Nu trebuie să uităm însă că obiectul este o apariție care se produce prin subiect, prin subiectul care, la rândul său, se produce prin obiect. Antetonul însă este apariția desăvârşită a existențializării nemijlocite a Subsistenței. Şi, dacă obiectul este desăvârşit, înseamnă că şi subiectul este la fel. În spirit evoluționist putem spune că toate capacitățile senzorial-perceptuale ale omului, pe care le presupune antetonul, au ajuns la pragul superior al perfecțiunii. Făcând abstracție însă de orice ipoteză evoluționistă, putem considera că, până în preajma expansiunii

tehnico-ştiinţifice din secolul al XIX-lea, când au început şi investigaţiile psihologice experimentale, se poate vorbi despre apogeul capacităţilor senzorial-perceptibile ale omului. După aceea, treptat, locul simţurilor l-au luat aparatele (optice, acustice etc.), ceea ce a condus la o mai bună percepere (mijlocită însă) a unor caracteristici ale antetonilor, dar la diminuarea sau chiar la pierderea unor capacităţi senzoriale. Aceasta, firește, în cadrul civilizației occidentale. S-a observat că în lumea orientală sunt menționate în continuare performanțe paranormale individuale ale celor care practică meditația orientală, ceea ce nu conduce însă la nici un progres tehnico-ştiinţific.

În lumea occidentală, în permanentă expansiune, se constată şi o extindere corespunzătoare a sferei de perceptoni care, datorită interesului, practic sau teoretic, se transformă în antetoni. Au existat însă perioade îndelungate în care locuitorii Pământului, în diferite zone, aveau „în față" mereu aceleaşi tipuri de obiecte.

Din perspectivă psihologică, trecerea de la perceptoni la antetoni înseamnă trecerea de la percepție la *observație*. Dacă percepția poate fi considerată un complex de senzații, observația ar fi un complex de percepții; în primul caz este vorba despre un percepton, în al doilea despre un anteton.

Observația este o activitate psihică specifică omului. Ceva analog în lumea animală este *pânda*, pe care o face şi omul. Ea se referă însă numai la atenția îndreptată către apariția sau activitatea unei viețuitoare care urmează să fie prinsă sau alungată. S-ar putea spune că observația propriu-zisă, în astfel de cazuri, ar începe tocmai *după* efectuarea pândei, ceea ce nu se mai petrece în cazul animalelor. Ele nu „cercetează" prada, ci o devorează sau o ascund, adică nu o transformă în anteton.

După relatările filosofilor greci, inclusiv Aristotel, observația, chiar în scopuri ştiinţifice, se făcea fără intervenții asupra antetonului, care era supus diferitelor percepții în integritatea sa, cu divizări sau disecții numai în cazurile în care componentele lui erau supuse observației, ceea ce nu mai ține de Existența nemijlocită.

Se poate considera că există *grade ale desăvârşirii* antetonilor, adică etape de observație asupra unui anteton, din clipa în care acesta începe să prezinte interes şi concentrează în jurul său cât mai multe percepții: din diferite poziții, în diferite momente, împrejurări etc., până când dispare din fața observatorului, respectiv din sfera perceptibilității sale. Nici un anteton nu va ajunge la desăvârşirea totală, spre care tinde însă în permanență.

S-ar putea vorbi, cel puțin pentru trecutul îndepărtat, despre anumite tipuri de „desprindere", ca să le zicem aşa, ale antetonilor de mediul ambiant. Acea „existență la îndemână", (*Zuhandensein*) despre care am amintit, nu este numai, întâmplător, a vreunui percepton, care aşa se găseşte, ci poate să fie, în mod intenționat, a unui anteton, care, de față fiind, îl ținem la dispoziție, adică la *distanța* cuvenită pentru a fi utilizat. Observația permițându-ne o aproximare mai bună atât a *distanței* obiectului față de organul de simț, cât şi față de alte obiecte, ne oferă şi prilejul *apropierii* sau *îndepărtării* corespunzătoare față de acesta şi anume într-un anumit *moment* când această împrejurare este necesară. Ceea ce presupune şi observarea, cu o anumită atenție, a mediului înconjurător. Aceasta chiar dacă presupunem că asupra antetonului nu exercităm nici o acțiune specială.

De regulă însă subiectul observator poate să *deplaseze* antetonul pentru a-l situa într-o poziție convenabilă, sau, când acesta se *deplasează*, dacă este, să zicem, o viețuitoare, să-şi schimbe el *locul* de observație sau de pândă la o *distanță* corespunzătoare.

Alteori însă, dimpotrivă, intenția observatorului este aceea de a nu mai ține la vedere antetonul, fie că acesta este sau nu la îndemâna lui sau în apropierea acestuia. *Ascunderea* este o acțiune cunoscută şi în regnul animal, cu deosebirea că animalele ascund numai hrana, ca un reflex invers al căutării acesteia, de regulă în acelaşi mediu. Pentru om, orice obiect poate fi un anteton, în măsura în care devine un percepton de față, şi poate fi ascuns oriunde, la orice *distanță* convenabilă şi în orice *moment*, cu o *durată* mai mult sau mai puțin îndelungată. În plus, *detectarea* sau *descoperirea* lui se face tot prin observația mediului înconjurător, şi nu cu ajutorul mirosului, cum o fac animalele.

Prin ascundere sau nu, arheologic vorbind, se constată că omul obişnuia să *depoziteze* antetoni, şi, mai târziu, lucruri (obiecte prelucrate), unelte, arme etc., ceea ce fac şi unele animale, dar tot în legătură cu hrana (veveriţele care adună alune). Din motive mai puțin cunoscute, oamenii primitivi adunau obiecte, de bună seamă antetoni, pentru diferite utilizări ulterioare. Multe îngrămădiri de obiecte descoperite erau utilizate pentru construcția de locuințe, ceea ce fac şi animalele, care îşi alcătuiesc instinctiv, adică întotdeauna la fel şi de regulă din aceleaşi obiecte, locurile de iernat, cuiburile etc.

Dar, ceea ce face numai omul, şi anume, din cele mai vechi timpuri, este folosirea antetonilor ca *podoabe*, adică în scopuri care se vor numi *estetice*, deci pentru *plăcerea* lui, ceea ce le conferă antetonilor, spre deosebire de simplii perceptoni, calitatea de a fi sau nu *plăcuț*i pentru observatori, plăcuți pentru *simțurile* (*aistheta*) acestora: plăcuți la vedere, la auz, la miros, la pipăit sau la gust. S-ar părea că, dintre toate acestea, obiectele ar fi plăcute la gust şi pentru animale. De fapt, nu plăcute, ci comestibile, dar nu ca antetoni şi nu ca podoabe, ci ca hrană. De altfel, şi etimologic a *gusta* este diferit de a *mânca* (*schmecken-essen*), ca şi de a bea. Sunt şi antetoni speciali pentru pipăit şi pentru mirosit, care nu pot fi numiți „podoabe" sau „ornamente", ca şi cei sonori, dar care produceau (şi unii mai produc încă) chiar o plăcere mai mare decât cei vizuali, având adesea nu numai semnificații estetice, adică fiind demni de admirat, ci chiar *demni de venerat*. Mulți dintre ei sunt utilizați până în zilele noastre în practicarea diferitelor culte şi ca mijloace taumaturgice şi terapeutice.

5. Reprezentarea

După Platon, Demiurgul ar fi făcut obiectele ca imagini, ca umbre sau cópii ale Ideilor. Acestea erau modele (*paradeigmata*) perfecte ale obiectelor, iar ultimele doar imitații. În lumea noastră, obiectele s-au desăvârşit de la eonii care încearcă să treacă pragul de la Subsistență la Existență, ca să ne apară ca estetoni şi perceptoni, până la antetonii care ne copleşesc prin prezența lor, ne tulbură visele şi ne obligă să ni-i imaginăm şi când nu mai sunt *de față*, să ne facem *reprezentări* ale

acestora, pentru a-i purta cu noi. Reprezentările sunt imaginile antetonilor care ne urmăresc pretutindeni, sunt, platonic vorbind, umbrele obiectelor desprinse de ele, care încearcă *să fie ceva*. Dacă eonii *încearcă să existe*, reprezentările *încearcă să fie*.

Din punctul de vedere psihologic, reprezentarea (*phantasia*, *Vorstellung*) nu este o simplă prezentare din nou. De data aceasta termenul german (Vorstellung) nu este potrivit (*vor* = înainte, în față), căci îl dublează pe *Gegenstand*, respectiv *anteton*. Mai potrivit ar fi *Wiederstellung*, care nu este însă folosit. Oricum, în accepția noastră, prezentarea „din nou" nu este a percepției, respectiv a *imaginii perceptonului*, ci a *imaginii antetonului*, sintagmă necunoscută în psihologia tradițională. Or, antetonul, cum s-a văzut, este, ca să zicem așa, un fel de „percepton ambalat", pregătit, dichisit parcă pentru a se face cu el ceva, deocamdată, pe plan senzorial, pentru a fi reprezentat sau reimaginat. Fără aceste adaosuri, reprezentarea este o simplă repetare (*Iteration*) a percepției, respectiv a imaginii percepute, considerată uneori că are calitatea de a persista sau de a fi reținută (*Hemmung*) mental, ceea ce ar antrena și memoria, numită uneori senzorială, care să evoce imaginea percepută, s-o reamintească (*anamnesis*).

Dovada că reprezentarea nu are legătură directă cu imaginea percepută, ci cu imaginea antetonului, că este un fel de imagine a imaginii, adică o imagine deja „prelucrată", o constituie numeroasele amendamente care i se aduc acesteia față de percepție, în afara faptului că, evident, reprezentarea *nu mai presupune prezența obiectului* imaginat, care nu este percepton, ci anteton. Acesta este și motivul pentru care reprezentarea, spre deosebire de percepție, este *selectivă*, adică nu mai cuprinde tot ceea ce ne oferă percepția, totalitatea senzațiilor legate, de exemplu, de ambianța concretă în care se găsește obiectul perceput (percepton), ci numai imaginile antetonului, decupate, ca să zicem așa, din tabloul ambianței.

Faptul că unele imagini ale reprezentării sunt *estompate*, față de cele ale percepției, nu înseamnă că altele nu sunt, dimpotrivă, *accentuate*, mai puternice ca cele perceptive, căci sunt aduse în față, odată cu antetonul (*antetithemi*). Fără această precizare, reprezentările, raportate direct la perceptoni, pot fi considerate, cum a făcut-o și Aristotel, uneori greșite sau chiar false. Ele sunt de fapt imagini *corectate*, adaptate condițiilor de observație, în care se ține cont de perspective, de distanțe și de deplasările antetonilor.

Se vorbește și despre caracterul *sintetic* și *schematic* al reprezentărilor, chiar *emblematic* și *simbolic*, dar multe dintre aceste caracteristici depășesc pragul sensibilității și presupun operațiuni psihice superioare la nivelul gândirii, adică în cadrul *experimentului*, care este altceva decât observația, și necesită intervenții asupra antetonilor, care depășesc coordonatele Existenței Nemijlocite, adică așa cum se manifestă, cum ne apare nouă (simțurilor noastre) Subsistența. Iar reprezentarea nu trebuie să fie altceva decât una dintre aceste apariții.

IDEEA DE SUPERCATEGORIE ÎN FILOSOFIA PENDADICĂ

ALEXANDRU BOBOC[1]

1. Ideea de reconstrucție modernă în filosofie implică, prin forța lucrurilor, cerința demersului categorial-sistematic în cuprinderea hermeneutică a sferelor ființării, cunoașterii şi creației valorice, într-o mereu nouă modelare a metodologiei de abordare a fenomenului cultural. Este de reținut – preciza N. Hartmann – că „vremea sistemelor filosofice a trecut... Gândirea sistematică din zilele noastre urmează o altă cale. Ea nu mai este *gândire de sistem*, ci mai degrabă *gândire de probleme*. Aceasta din urmă nu este însă nesistematică, ci urmăreşte ea însăşi o privire sinoptică. Scopul trebuie să-i fie prezent totdeauna ca sistem; numai că ea nu-l consideră dinainte ca sistem, ci vrea să se lase condusă la sistem”[2].

Un astfel de text constituie oricând motivația unui demers sistematic modern în reconstrucția filosofică, fără să ancoreze într-un sistem de tip deductiv-speculativ. Este şi orientarea de bază a *filosofiei pentadice*: „Edificarea unui sistem categorial-filosofic – precizează Alexandru Surdu – nu este o îndeletnicire curentă. Ea răspunde unei trebuințe de a fi a sistemului, unei necesități istorice care îl şi impune, undeva şi cândva... Sistemele filosofice sunt greu de construit şi sunt date adesea uitării înainte de a fi desăvârşite... Ele n-au fost ridicate însă, la vremea lor, numai pentru a fi acoperite cu timpul de nisipurile uitării... Sistemul are în genere semnificația de punere în ordine, de explicitare, clarificare şi ierarhizare, în cazul nostru, a categoriilor filosofice”...[3]

Autorul acestei scrieri – logician şi filosof – exprimă de la început conştiința clară a necesității înnoirii în procedarea sistematică „în zilele noastre, după un secol de dominație a tehnicii, după pozitivarea aproape totală a filosofiei”, relevând importanța clarificărilor terminologice şi a generalizării experiențelor ştiinței, artei, tehnicii, vieții sociale şi culturale în regândirea rosturilor filosofiei, care trebuie să fie oricând „sistem categorial-filosofic”: „Sistemele categorial-filosofice trebuie distinse de cele disciplinare. Acestea din urmă sunt permanente, ca şi învățământul filosofic. Logica, etica, estetica şi celelalte se construiesc şi se predau separat, în «cochetărie» sau nu cu ştiințele, cu tehnica, cu artele, justiția sau politica. Ele

---

[1] Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române.

[2] N. Hartmann, *Systematische Selbstdarstellung, în: Kleinere Schriften*, I, Berlin, W. de Gruyter, 1955, p. 2.

[3] Alexandru Surdu, *Filosofia pentadică I: Problema transcendenței*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2007, p. 7.

contribuie la îmbogățirea categorială a filosofiei, dar creează mereu discrepanțe şi disproporţii între domenii. Se lucrează, cum zicea Hegel, la reconstrucția Templului, dar fiecare pune câte o piatră pe unde nimereşte”[4].

De aceea, sistemele categorial-filosofice, necesare şi actuale, presupun o amplă evaluare a tradiției istoriei gândirii şi generalizarea (în reflecții constructive) a ceea ce s-a numit (Heidegger) „experiența gândirii” din epoca în care se construiesc asemenea sisteme. Autorul subliniază că „se justifică astfel necesitatea actuală a sistemelor categorial-filosofice precedate de apariția dicționarelor şi enciclopediilor filosofice care conțin tezaurul conceptul, ca şi de apariția istoriilor, de regulă disciplinare, ale filosofiei trecute şi prezente, care oferă materialul necesar pentru ridicarea eşafodajului sistematic, rămânând să fie adoptată şi metoda corespunzătoare acestuia, dialectico-speculativă prin excelență”[5].

Aceasta nu înseamnă totuşi „că sistemul ar putea să apară *oriunde*. Sunt necesare anumite condiții, ca şi în cazul construcțiilor ciclopice, trebuie să existe un teren favorabil şi bine plasat. Piramidele au fost ridicate în deşerturi plate şi întinse, nu prin văile înguste ale munților, față de care să treacă neobservate”[6].

2. Este anunțată astfel ideea programului de lucru, pe care autorul îl urmează în contextul acestor prime volume prin abordarea a două probleme-cheie ale reconstrucției sistematice: *problema transcendenței* şi *problema subsistenței*, aceasta din urmă marcând, ca „teorie a subsistenței”, începutul punerii temeliilor unui *sistem categorial filosofic*: „*Problema Transcendenței*, cum a fost expusă, cu aspectele sale istorice, ne oferă materialul de construcție a sistemului. Categoriile subordonate Transcendenței, completate şi selectate, erodate, am putea spune, prin caracterul lor autologic, ne oferă osatura Subsistenței, căci la *aceasta* s-a ajuns, tot trecându-se dincolo de limitele Existenței. Faptul că ele sunt *cinci şi numai cinci* (Unul, Totul, Infinitul, Eternitatea şi Absolutul) deschide *perspectiva pentadică* (subl. n. – Al.B.) a Subsistenței şi circumscrie cadrul acesteia”[7].

În raport cu *Existența* se conturează distincția dintre *Transcendență* şi *Transcendentalitate*, aşa cum precizează autorul, „dintre ceea ce este *dincolo* şi ceea ce este *dincoace* de Existență, ambele fiind probleme importante şi în filosofia modernă şi contemporană, şi constituind chiar puncte de plecare în cadrul unor sisteme filosofice categoriale”[8].

Din relatările istorice, ale înaintaşilor gândirii filosofice contemporane, despre categoriile subordonate Transcendenței „reiese şi modalitatea diferită a raportării acestora față de categoriile obişnuite, semnificația dialectico-speculativă a enunțurilor despre ele, care a şi condus adesea la contestarea lor din perspectiva

[4] *Ibidem*, p. 8–9.
[5] *Ibidem*, p. 10–11.
[6] *Ibidem*, p. 10.
[7] Idem, *Filosofia pentadică II: Teoria Subsistenței*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2012, p. 9–10.
[8] *Ibidem*, p. 10–11.

logicii intelectului şi raţiunii. Este vorba despre aspecte ontice, gnoseologice, logice, dar şi lingvistice care merită o atenţie specială şi care marchează caracterul particular al domeniului de referinţă al Speculaţiunii, prin care se va urmări drumul invers transcenderii, nu *de la* Existenţă, ci *spre* Existenţă”[9].

Suntem îndemnaţi astfel să ne gândim „la caracterul *inefabil* al Subsistenţei, ca şi al accepţiilor sale. Ceea ce nu ne împiedică, cum considera Plotin, să vorbim totuşi *despre* ea, fie şi în termeni apofatici”[10].

În alţi termeni, caracterul inefabil al Subsistenţei rezidă în faptul că ea, nefăcând parte din Existenţă, *nu există* „adică nu este ceva determinat în spaţiu şi timp şi, ca atare, nu poate să aibă un nume”; întrucât Subsistenţa, fiind Totul, presupune şi Existenţa, adică „ea *există* într-o oarecare măsură”, ceea ce, dovedeşte aspectul dialectico-speculativ al enunţurilor negative şi afirmative despre Subsistenţă în raport cu Existenţa”[11].

Aşadar, nefăcând parte din domeniul Fiinţei, Subsistenţa „*nu este*, dar ea presupune şi Fiinţa şi, într-o oarecare măsură, *este*. În acelaşi fel, *nu este reală* şi este *reală*; *nu are Existenţă reală* şi totodată are *Existenţă reală*”, ceea ce pune în evidenţă „imposibilitatea exprimării judicativ-propoziţionale a Subsistenţei”, iar „dacă se face acest lucru”, atunci „trebuie admise despre Subsistenţă enunţuri contradictorii, trebuie admisă *coincidentia oppositorum* şi, ca atare, o logică dialectico-speculativă”[12].

În cazul în care predicaţia nu este acceptabilă, situaţia „poate fi descrisă şi categorial”: „Supercategoriile, de tipul Subsistenţei, sunt asemănătoare genurilor supreme, despre care nu se mai enunţă nimic, căci predicaţia directă se face de la gen la specie”; genurile supreme sunt însă „predicate prin excelenţă despre cât mai multe specii, care la rândul lor sunt genuri, dar nu supreme. Pe când *supercategoriile* (*hyperkategoriai*), ca şi *transcendentalia*, care nu se referă la lucruri, *non predicantur*, nu pot fi predicate”[13].

Oricum, rămân foarte puţine de spus despre Subsistenţă, şi „trebuie să ne rezumăm la ceea ce spune ea însăşi despre sine”, „cum zicea odată şi Constantin Noica, să lase Fiinţa să vorbească, să-şi spună propria poveste”[14].

Cu aceasta se ajunge la teza că subsistenţa presupune „cele cinci supercategorii: Unul, Totul, Infinitul, Eternitatea şi Absolutul, dar fără să le cuprindă ca pe ceva subordonat, ca specii ale sale”, căci Subsistenţa „se identifică simultan cu fiecare dintre ele”[15].

Este de reţinut în această dezbatere o cuprindere semnificativă a istoriei gândirii filosofice, considerată în cadrul interacţiunii cu alte forme ale culturii

[9] *Ibidem*, p. 10.
[10] *Ibidem*, p. 37.
[11] *Ibidem*.
[12] *Ibidem*.
[13] *Ibidem*, p. 37–38.
[14] *Ibidem*, p. 38–39.
[15] *Ibidem*, p. 39–40.

(îndeosebi morala, religia şi ştiinţa), din care sunt desprinse (cu o argumentare consistentă, ca bază de informare şi stringenţă logică) problemele de bază ale sistemului categorial-filosofic proiectat.

Aşa cum se subliniază (într-o amplă „Introducere la filosofia pentadică") sub genericul «Pentada este numărul de aur al dreptei filosofări», *filosofia pentadică* „este un sistem categorial-filosofic de tip dialectico-speculativ, care se deosebeşte în multe privinţe de celelalte sisteme filosofice şi care necesită consideraţiuni preliminare: generale, referitoare la sistemele filosofice, şi speciale, cu privire la particularităţile acestui sistem"[16].

În lumina acestui program este prezentat în esenţă un istoric al sistemelor filosofice (într-o desfăşurare avizată, autorul fiind şi unul dintre cei mai buni istorici ai logicii şi ai filosofiei) şi sunt ordonate sistematic problemele şi conceptele-cheie ale filosofării, accentul căzând pe aspectele ontice şi logico-lingvistice, şi pe aspectele teoretico-metodologice şi ale aparatului categorial, ţinta constituind-o „Sistemul", care „oferă *imaginea întregului*, aşa cum era prezentat în clasica propedeutică, dispărută astăzi din învăţământul filosofic"[17].

Prin forţa lucrurilor, se acordă o deosebită atenţie temei categoriilor, precizând însă că „sistemul categorial-filosofic este *altceva* decât teoria categoriilor. Acestea, în totalitatea lor, nu sunt decât o parte din eşafodajul construcţiei filosofice" şi sunt de urmărit „în procesul constituirii lor", în care se află „şi *principiile* «funcţionării» categoriilor"[18].

3. După examinarea concepţiilor despre Transcendenţă (în gândirea teoretică a contemporaneităţii, în special) trece în primul plan *Subsistenţa:* „Filosofia pentadică începe cu Subsistenţa", având „semnificaţia de a fi înaintea Existenţei, de a o preceda, cât şi pe aceea de a fi *după* aceasta, de a-i succeda... ca început şi ca sfârşit, cu toate că ea este, în acelaşi timp, Eternitatea şi Infinitul"[19].

Definirea *filosofiei pentadice* este realizată după o impresionantă incursiune în istoria gândirii, cu preocuparea constantă de a valorifica ceea ce ţine de sistematic (sistematicitate) şi categorial, îndeosebi de prezenţa celor cinci supercategorii autologice: Unul, Totul, Infinitul, Eternitatea şi Absolutul"[20].

Se clarifică, în acest context şi raportul dintre *Transcendenţă* şi *Subsistenţă*: „nu Transcendenţa, ci Subsistenţa este începutul, problema Transcendenţei fiind doar preludiul acestuia. Şi totuşi, făcând parte din Subsistenţă... ţine de începutul sistemului filosofic"[21].

Tema *Subsistenţei* fiind esenţială, teoria ei devine scopul întregii desfăşurări istorico-filosofice şi sistematice (aşa cum se reliefează în vol. II), urmărindu-se în

[16] Al. Surdu, *Filosofia pentadică* I, p. 15.
[17] *Ibidem*, p. 29.
[18] *Ibidem*, p. 31.
[19] *Ibidem*, p. 64.
[20] *Ibidem*, p. 219.
[21] *Ibidem*.

principal: *cele cinci supercategorii autologice*, autologia acestora, ipostazele Subsistenței şi manifestarea acesteia. Căci „*Subsistența* înseamnă Unul, Totul, Infinitul, Eternitatea şi Absolutul. Toate acestea fiind autologice, se exprimă pe sine şi, speculative fiind, se şi identifică unele cu altele, fără a fi însă indistincte. A vorbi despre ele, despre fiecare în parte, avându-le însă în vedere pe toate, este îndeletnicirea celui (celor) care practică filosofia pentadică”[22].

Metoda adecvată unei asemenea „îndeletniciri” este *metoda dialectico-speculativă*, cu precizarea: „Filosofia pentadică este dialectico-speculativă în măsura în care este categorial-sistematică”, dar „opțiunea pentru dialectica speculativă nu înseamnă adoptarea logicii dialectico-speculative...”[23].

De fapt, delimitarea de metodele principale care au acționat în construcția filosofică sistematică este o preocupare constantă a autorului, implicând totodată corecta apreciere şi resemnificare a acestora în istoria cugetării (aşa cum o arată raportarea la „gândirea speculativă («teoretică»)” şi, în genere, studiul „facultăților gândirii”[24].

În aceeaşi modalitate este urmărită şi interpretată şi istoria temelor majore şi a categoriilor, întrucât „fiecare dintre categoriile fundamentale ale filosofiei are un trecut milenar, care trebuie scos din adâncurile uitării”, iar „caracterul fundamental al categoriilor filosofice rezidă în perenitatea lor”[25].

Tocmai în această perspectivă este urmărită (istoric şi sistematic) tema Subsistenței şi definirile ei succesive (într-o îndelungată istorie), ca un preludiu la un *sistem categorial-filosofic* într-o „filosofie pentadică”, în a cărei construcție rolul major revine *supercategoriilor*, care „au constituit obiective principale ale filosofiei şi mai constituie încă pentru filosofiile complexe, sistematice care, tradițional (cele neotomiste, de exemplu) sau nu, includ şi preocupări teologice”; este de observat însă: „dezinteresul pentru fiecare categorie în parte”, datorat tratării lor izolate, ceea ce a permis acceptarea lor cu „semnificații secundare”; faptul că tradiția studiului categoriilor din perspectivă aristotelică şi kantiană (pe bază de «tabele» ale categoriilor) a condus la „excluderea sistematică a supercategoriilor”[26].

Se ajunge la o concluzie semnificativă: aceasta nu înseamnă că noțiunea de supercategorie şi cea de Subsistență „n-au constituit şi nu mai constituie încă osatura, respectiv suportul solid al oricărei construcții filosofice sistematice, eşafodajul acesteia şi, vectorial vorbind, centrul din care pornesc «radiațiile» filosofice spre cele mai îndepărtate zone lipsite, în aparență, de orice legătură cu ele”[27].

Reține atenția aici precizarea: „Raporturile supercategoriale sunt dialectico-speculative, adică acestea sunt şi nu sunt identice cu toate celelalte în parte şi cu toate împreună, şi, de asemenea, cu *Subsistența*”, care „nu este însă a VI-a

[22] *Idem, Filosofia pentadică* II, p. 195.
[23] *Idem, Filosofia pentadică* I, p. 54.
[24] *Ibidem*, p. 41–49.
[25] *Idem, Filosofia pentadică II*, p. 9.
[26] *Ibidem*, p. 102, 103.
[27] *Ibidem,* p. 103.

supercategorie, ci totalitatea lor, care este, în acelaşi timp, fiecare dintre ele şi, totodată, nu este nici una dintre acestea"[28].

4. De fapt „începutul filosofiei, sistematice sau nu, nu trebuie să fie însă şi începutul Universului, de care vorbesc religile, dar *Subsistența* a fost şi trebuie să rămână începutul filosofiei, în măsura în care corespunde «coordonatelor» sale pentadice, identificându-se cu fiecare în parte"[29].

Ceea ce s-a obținut (în istoria cugetării) prin diferitele tipuri de transcendere a Existenței „nu sunt numai aspecte sau componente ale Subsistenței, pe care am putea să le numim coordonatele acesteia, ci este Subsistența însăşi, atotcuprinzătoare, care poate fi gândită *supercategorial*, în manieră dialectico-speculativă, ca *fiind altceva* decât aceste coordonate, dar identificându-se, în acelaşi timp, cu fiecare dintre ele, ca *nefiind* totuşi *altceva* decât toate acestea"[30].

În cadrul filosofiei sistematice, categoriile Subsistenței „sunt *date*, am putea spune ca rezultate din istoria filosofiei, care oferă materialul de bază al oricărui sistem filosofic autentic"; Subsistența însăşi „are caracter *autologic*, adică este ceeea ce spune sau exprimă, în ciuda aspectului *tautologic* al unei formulări propoziționale de tipul «Subsistența este ceea ce subsistă»"...[31]

Autologia supercategoriilor trebuie înțeleasă în sensul că „ele se spun pe sine însele şi nu au ca atare vreo semnificație diferită de acestea, adică nu sunt semne pentru altceva"; adică „nici nu se spun despre alte expresii lingvistice, nici despre ele nu se spune altceva", mai exact: „nu semnifică nimic determinat, cum semnifică, de exemplu, *Existența* (referitoare la tot ceea ce există), ceea ce nu înseamnă că *Totul*, de exemplu, nu se referă la Existență, dar Totul nu se referă *numai* la *Existență*, ci şi la *Ființă*, la *Realitate* şi la *Existența Reală*, ca şi la celelalte supercategorii (Unul, Eternitatea, Infinitul, Absolutul)"[32].

Aşadar, *supercategorile* nu au semnificație ontică, nu se aseamănă cu categoriile filosofice „nici prin extensiune ontică şi nici prin exprimabilitate": păstrarea termenului de „categorie" în denumirea de „super-categorie" a fost făcută „doar prin analogie cu categoriile", fiind, ca şi acestea, expresii lingvistice dar nu «categorisibile», adică exprimabile despre ceva"[33].

Analogia supercategoriilor cu categoriile sugerează o modalitate de raportare a lor, care aminteşte de relațiile dintre cele cinci genuri supreme (ființa, acelaşi,

---

[28] *Ibidem*, p. 106.
[29] *Ibidem*, p. 17.
[30] *Ibidem*.
[31] *Ibidem*, p. 36. Este de reținut că presupunerea celor 5 supercategorii de către Subsistență, „nu poate fi considerată ca o definiție a acesteia, ci este o explicitare pe baza accepției sale istorico-filosofice"; cele 5 supercategorii au fost şi pot fi tratate fiecare separat: „ordinea lor nu este importantă, dar presupune totuşi o tradiție a enumerării, care se bazează şi pe importanța şi ponderea care le-au fost acordate în decursul timpului: *Unum*, *Totum*, *Infinitum*, *Aeternitas*, *Absolutum*" (*Ibidem*, p. 40–41).
[32] *Ibidem*, p. 109, 111, 112.
[33] *Ibidem*, p. 112.

altul, unul şi multiplul) la Platon, dar supercategoriile „nu sunt Idei în sens platonic, adică, din perspectivă ontologică, entităţi *ante rem*... Dar, în măsura în care ţin de Subsistenţă, sunt *anterioare* Existenţei (ca şi Fiinţei, Realităţii şi Existenţei Reale)... ele fiind un fel de «super genuri supreme»”[34].

Această situaţie trebuie pusă în legătură cu ceea ce Aristotel numea „speculaţiune (*theoria*) sau gândire speculativă (*nous theoretikos*), cu ajutorul căreia omul gândeşte şi altceva decât o face cu ajutorul intelectului şi al raţiunii”, speculaţiunea fiind „chiar o identitate între ceea ce gândeşte şi ceea ce este gândit”; pe baza acestei identităţi „dintre activitatea gândirii (*to noein*) şi obiectul gândit (*to noeton*)” se dovedeşte că *gândirea speculativă* „gândeşte nematerialul, adică nu se referă la Existenţă (corporalitate), ca celelalte facultăţi ale gândirii (direct intelectul, indirect raţiunea), este eternă, că şi obiectul de referinţă separat, neafectat, neamestecat, divin)”[35].

Dar Eternitatea şi Divinul (Supersistenţa), ca şi ceea ce este dincolo de Existenţă, adică Transcendenţa, sunt supercategorii ale Subsistenţei sau ipostaze ale acesteia, sunt „expresii lingvistice sau cuvinte fără semnificaţie existenţială, pe care le putem gândi însă, căci acestora le corespunde *ceva* în gândirea speculativă, şi exprimă acel *ceva*, care nu este însă altceva decât, aristotelic vorbind, ceea ce ele sunt. Sau, altfel spus, sunt *autologice*, se exprimă pe ele însele, deoarece, tot aristotelic vorbind, se gândesc pe ele însele”[36].

„Speculaţiunea” (*theoria*) oferă astfel perspectiva în care devine inteligibil planul supercategorial: „cunoaşterea speculativă (filosofică prin excelenţă, după Aristotel) are ca obiectiv principal adevărul”, dar, spre deosebire de perspectiva intelectului şi a raţiunii, „aristotelic vorbind, gândirea speculativă care se gândeşte pe sine (ca Divinitate) nu mai presupune nici o *adecvaţie*, ci, principial, o *identitate*, şi anume a sa cu sine, la care se adaugă şi caracterul productiv al speculaţiunii, care nu cunoaşte obiecte preexistente, ci le face, în timpul cunoaşterii lor speculative, ca obiecte ale gândirii (*noeta*), ca obiecte ale sale”[37].

În fond: orice sistem categorial filosofic, regresiv sau progresiv, adică mergând pe calea cunoaşterii spre ceea ce este dincolo de aceasta, adică spre supercategoriile Subsistenţei, spre osatura Lumii, sau pornind de la aceasta spre ceea ce există şi, mai departe, spre ceea ce va fi după ce există, nu face decât să urmeze calea adevărului speculativ, care nu mai este un enunţ comparabil cu altceva, ci speculativarea marelui autoproces al subsistenţei, care înseamnă Unul, Totul, Infinitul, Eternitatea şi Absolutul”[38].

---

[34] *Ibidem*, p. 113.

[35] *Ibidem*, p. 119, 120. A se vedea dezvoltările sub genericul: Gândirea speculativă. Coordonate istorico-sistematice (Editura Paideia, 2000) în care autorul (Al. Surdu) tratează amplu această problematică. Reţinem precizarea (p. 322): „Forma gândirii speculative în genere, pe care Hegel o numeşte «forma absolută», este considerată de el însuşi ca fiind «de o cu totul altă natură» (von ganz anderer Natur) decât este considerată de obicei, forma logică”.

[36] *Ibidem*, p. 120.

[37] *Ibidem*, p. 127–128.

[38] *Ibidem*, p. 137–138.

5. În atenția acestor analize sunt semnalate aspecte logice semnificative, între care menționăm: (a) caracterul autologic al supercategoriilor Subsistenței, care „sugerează" o raportare la sine a lor ce amintește de principiul identității din „logica rațiunii", cu deosebirea însă „că raportarea nu se face numai la sine, ci fiecare supercategorie se raportează și la celelalte patru și la Subsistență", fiind „o *autoraportare pentadică*, necorespunzătoare *identității rționale*"; (b) supercategoriile Subsistenței sunt „identice cu ele însele și diferențiate pentadic", adică: „Unul este Unul și se exprimă pe sine, dar este și Totul, Infinitul, Eternitatea, Absolutul și Subsistența ca atare, pe care le exprimă implicit și, adesea, chiar explicit pe unele sau pe toate"; (c) nefiind noțiuni, supercategoriile „nu acceptă definiții, căci nu au genuri superioare, dar acceptă, tot din perspectiva rațiunii, la nivelul analog principiului identității (în cazul nostru pentadice), dar acestea nu pot fi enunțate, din perspectiva gândirii speculative, despre o supercategorie, ci despre un subsistent"; (d) se poate considera, „din perspectiva filosofiei pentadice" că nu este necesară „postularea vreunei legi (principiu logic) speciale în analogie cu cele obișnuite în logica rațiunii sau în logica dialectică", ceea ce „nu ne împeidică să formulăm însă un fel de *reguli caracteristice ale supercategoriilor* cu rezonanță logică, cum ar fi: regula raportării autologice a fiecărei supercategorii, adică a exprimării de sine; regula identității cu sine, dar și a identității simultane (prin «diferențiere», în terminologia existențială) cu celelalte supercategorii și cu Subsistența ca atare («diferențiere» pentadică); regula «autoîntemeierii» prin sine și totodată prin celelalte supercategorii («autoîntemeiere» pentadică)"[39].

Și à propos de „perspective": din perspectiva *adevărului speculativ*, „*drumul* (calea) fiecărei supercategorii este de la una la celelalte spre Subsistența ca atare, care, hegelian vorbind, este *capătul de drum cu drum cu tot*"; din perspectiva *logicii speculative*, după enumerarea supercatego-riilor, „rămâne problema *raporturilor supercategoriale* (corespunzătoare *raporturilor intercategoriale* din logica speculativă)"[40].

Pentru a fi „autologice", supercategoriile ar trebui să aibă expresii corespunzătoare: „Lingvistic, expresiile lor ar trebui să fie distincte de cele categoriale, ca și de cele noționale", ceea ce nu se realizează decât parțial, dată fiind „utilizarea lor tradițională"[41].

De fapt, istoria filosofiei reprezintă „dovada pentru interesul constant al supercategoriilor" și totodată „dovada faptului că n-au fost studiate niciodată ca atare"; oricum, ele „nu sunt o invenție recentă și, într-un fel sau altul, explicit sau nu, constituie punctul de plecare al sistemelor categorial-filosofice, ca și al marilor religii ale lumii"[42].

Este nevoie de o înțelegere a categoriilor filosofice înseși „ca formele logice de bază ale Speculațiunii, referitoare la totalități și procesualități. Ele sunt doar

[39] *Ibidem*, p. 139, 142, 144.
[40] *Ibidem*, p. 145, 146.
[41] *Ibidem*, p. 151.
[42] *Ibidem*, p. 195, 196.

analoage noțiunilor, având şi forme lingvistice deosebite... *Raporturile intercategoriale* sunt analoage judecăților, iar *schemele dialectico-speculative*, antitetice sau antiologice, sunt analoage raționamentelor (silogismelor), cu deosebirea că ele pot fi binare, triadice, tetradice şi pentadice"; este de reținut că opțiunea pentru schemele dialectico-speculative *pentadice* nu se face în detrimentul celorlalte, ci este determinată de faptul că schemele pentadice sunt *maximale*... De altfel, o schemă pentadică le cuprinde implicit pe cele subordonate"[43].

Scheme dialectico-speculative superioare celor pentadice, adică, având mai mult de cinci componente, nu există: căci „toate sunt reductibile la pentadă sau la cele subordonate pentadei"...[44]

Această poziție trebuie pusă în legătură cu „caracterul deschis al filosofiei pentadice", care „are ca structură de bază categoriile fundamentale ale filosofiei, grupate aproximativ după disciplinele filosofice corespunzătoare, şi în *ordinea apariției lor istorice* ca discipline prioritare"; căci filosofia pentadică „pune în joc şi celelalte categorii fundamentale ale filosofiei care nici nu pot fi lezate, în bine sau în rău, de nici o Superexistență Reală. Căci filosofia pentadică este: Teoria trecerii de la Subsistență şi Existență, prin intermediul Ființei şi al Realității, la Existența Reală"[45].

6. Un rol important în înțelegerea supercategoriilor îl poate îndeplini cunoaşterea (în ordine istorică, Aristotel şi Kant îndeosebi) *genurilor de categorii*: „cele zece genuri de categorii" (după clasificarea lui Aristotel) au „genuri subordonate", dar „nu au alte genuri *supraordonate*" şi, ca atare, „nu pot fi definite, ci doar ilustrate prin exemple"[46].

De remarcat însă că unii istorici (A. Trendelenburg, de pildă) vorbesc despre pitagoreici, eleați şi despre Platon „ca tratând despre ceea ce s-ar putea numi «doar într-un sens foarte nedeterminat categorii». Platon le numea «genuri supreme» (*ta magista ton genon*). Ele nu se găsesc printre cele 10 genuri de categorii ale lui Aristotel, dar se regăsesc în *Metafizica* acestuia", fiind (după opinia lui E. Lask) „preluate de Aristotel de la predecesorii săi, fără a fi identificate cu categoriile" şi numite de scolastici „*transcendentalia*"[47].

Pe acest fond vine concluzia: „Considerând corectă denumirea scolastică (*transcendentalia*), Emil Lask se referă în special la *Unul* ca, «principiu super-categorial», ca Absolut şi Suprasensibil... La Aristotel găsim însă şi alte super-

[43] Al. Surdu, *Filosofia pentadică I*, p. 53.
[44] *Ibidem*, p. 53–54.
[45] *Ibidem*, p. 67, 79.
[46] Al. Surdu, *Categorii, genuri de categorii şi supercategorii*, în: *Studii de teoria categoriilor*, Vol. I, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2009, p. 45. De reținut că, pornind de la comentatorii antici, a devenit regulă generală folosirea termenului de «categorie» în loc de «gen de categorii», ajungându-se „la sintagma «cele zece categorii» pentru *Cele zece genuri de categorii*" (*Ibidem*).
[47] *Ibidem*, p. 51.

categorii care au aceste caracteristici: Unul, Totul, Infinitul, Eternitatea şi Absolutul”[48].

Lask devine important totodată prin analiza formelor de dependenţă a unei teorii a categoriilor de concepţia filosofică a unui autor sau altul: „... sistemul logicii se mulează după sistemul filosofiei, pentru a-şi lua de acolo principiile ultime”, ceea ce „e valabil în genere şi pentru doctrina categoriilor: „opţiunea pentru o teorie a categoriilor depinde de ce fel de filosof este cineva” (*«Was für eine Kategorienlehre man wählt, hängt davon ab, was für ein Philosoph man ist»*)”[49].

Prin forţa lucrurilor, alegerea punctului de vedere pentru o teorie a categoriilor trimite la un sistem filosofic şi, implicit, la un «autor», iar sistemul filosofic însuşi se împlineşte numai categorial. Ca urmare, „reîntoarcerea la dezbaterea în jurul categoriilor în filosofia contemporană este totodată o revenire la posibilitatea redobândirii unui indispensabil termen filosofic, de o importanţă sistematică şi critică eminentă”; „stadiul actual al discuţiei este determinat încă de teoriile lui Aristotel şi Kant, dar şi prin aserţiuni încă neduse până la capăt”[50].

Desigur, aceste „aserţiuni neduse până la capăt” se află în legătură cu impactul ştiinţelor naturii, ceea ce a condus „la o utilizare oarecum inflaţionară a «categoriei» în sensul de principiu de determinare a fiindului în genere”, precum şi la ivirea unui număr impresionant de mare de «doctrine ale categoriilor», dincolo de care „se ascunde resemnarea faţă de o teorie filosofică sistematică”[51].

Devine astfel necesară preocuparea pentru categorii, într-o abordare însoţită atât de relevanţa filosofică a conceptului de «categorie», cât şi a teoriei filosofice sistematice, cele două domenii intercondiţionându-se.

În acest sens se preciza cândva în istoria teoriei categoriilor: „Doctrina categorilor pe care o propun trebuie să se raporteze la «Filosofia Inconştientului», aşa cum «Logica» lui Hegel se referă la a sa «Fenomenologie a spiritului»”[52].

Mutatis mutandis, Teoria „supercategoriilor” pe care o prezentăm aici mărturiseşte tot o originare în filosofie, în mod determinat, în *filosofia pentadică* – „sistem categorial-filosofic de tip deductiv-speculativ, care se deosebeşte în multe

---

[48] *Ibidem*, p. 52. Considerându-le „principii supercategoriale, referitoare la suprasensibil, la transcendenţă”, Lask „pare să opteze pentru soluţia platoniciană a cuplurilor contrare, unul supra-sensibil, altul sensibil, postulând chiar o teorie a celor două lumi (die Zweiweltentheorie) şi împărţind categoriile în constitutive şi reflexive” (*Ibidem*, p. 52, 53–54).

[49] E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftbereich der logischen Form*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1911, p. 1. Lask releva importanţa conceptului propus de H. Lotze: „ce există, fără să trebuiască să fie” (*was gilt, ohne sein zu müssen*), adică valabilitatea: „Pornind de la opoziţia *fiindului* (*des Seiendes*) şi a valabilului (*des Geltens*) se poate înţelege dualitatea originară a fiindului şi a nefiindului (*des Nichtsseindes*)”, al căror „dualism” se află „la baza teoriei categoriilor orientată după teoria celor două lumi (*Zweiweltentheorie*)” şi se poate „postula” o logică care concordă cu această teorie (*Ibidem*, p. 13, 15) – aici vorbeşte Lask despre „Fiinţa supracategorială” (*das überkategoriale Sein*) şi despre „transcendentalia” ale medievalilor (*Ibidem*, p. 244).

[50] J. Ritter und K. Gründer (hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 4, p. 775, 776.

[51] *Ibidem*, p. 775.

[52] Ed. von Hartmann, *Kategorienlehre*, Leipzig, F. Meiner, 1923, p. 15.

privinţe de celelalte sisteme filosofice", şi care „este *altceva* decât teoria categoriilor. Acestea, în totalitatea lor, nu sunt decât o parte din eşafodajul construcţiei filosofice. Rămâne să fie căutate şi găsite şi celelalte... în procesul constituirii lor"[53].

Aspiraţia spre „sistem-categorial filosofic" se realizează în acest plan într-o amplă argumentare, desfăşurată istoric şi sistematic totodată: „Tabele", „sistem categorial", „teorie generală a categoriilor" rămân cu importanţa lor istorică, ca o mare «experienţă a gândirii», momente pe calea întregirii studiului categoriilor prin cel al „supercategoriilor". O întregire, dar şi o nouă perspectivă, situată, kantian vorbind, *allgemeingültig* sub semnul universalităţii şi necesităţii.

7. În esenţă, principala contribuţie constructiv-sistematică în această „filosofie pentadică" constă tocmai în relevarea (şi analiza de fond) a nivelului supercategorial, a celor „cinci supercategorii autologice", prin delimitare de nivelul categorial, şi utilizare a acestor supercategorii în teoria Subsistenţei, cu ipostazele ei specifice (descrise în vol. II, cap. IV), totul fiind urmărit şi resemnificat, cum spune autorul „gândind speculativ" (mai exact, „dialectic-speculativ"), ceea ce înseamnă efectiv teoretico-metodologic.

Deschiderea către un sistem categorial-filosofic într-o „filosofie pentadică" constituie, credem, o înnoire în modalităţile zilelor noastre de filosofare. În contrast cu minimalizările (de tip pozitivist, mai ales) demersului teoretico-filosofic se argumentează (istoric şi logic-sistematic) autonomia acestui demers şi necesitatea prezenţei lui într-o reconstrucţie teoretico-metodologică modernă, menită să pună în lumină valoarea perspectivelor multiple în abordarea şi înţelegerea fenomenului cunoaşterii şi, nu în ultimul rând, încrederea în disponibilităţile constructive ale spiritului uman.

În aşteptarea volumelor următoare ale unei astfel de reconstrucţii filosofice în forma sistemului, considerăm această deschidere prin „filosofia pentadică" o încercare temerară, al cărei viitor este legat de credinţa că «pentada este numărul de aur al dreptei filosofări»: *Pentas super omnia*.

[53] Al. Surdu, *Filosofia pentadică* I, p. 15, 31.

DEDUCȚIA ŞI SCHEMATISMUL CONCEPTELOR A PRIORI ÎN *CRITICA RAȚIUNII PURE*

RODICA CROITORU[1]

Funcția logică a intelectului

Metoda transcendentală inițiată de Kant a pus cunoaşterea noastră în dependență de două surse fundamentale ale sufletului, dintre care prima este **receptivitatea** impresiilor prin care ne este dat un obiect, iar a doua este **spontaneitatea**[2] conceptelor, prin care intelectul[3] gândeşte obiectul în relație cu reprezentarea sufletului, de unde rezultă impresia asupra obiectului. Intuiția, destinată să alimenteze conceptele şi conceptele care să sintetizeze intuiția constituie elementele cunoaşterii. De aceea este la fel de necesară sensibilizarea conceptelor (adăugarea obiectului în intuiție), precum şi intelectualizarea intuițiilor (asocierea de concepte). Cunoaşterea rezultă numai din unirea celor două. Ambele sunt **pure**, când în reprezentare nu este combinată nicio senzație şi sunt **empirice**, când în ele este cuprinsă senzația, care presupune prezența reală a obiectului, generatoare a cunoaşterii sensibile. Dimpotrivă, intuiția pură conține exclusiv forma, prin care ceva este intuit, iar conceptul pur conține numai forma, prin care un obiect în genere este gândit; atât intuițiile pure cât şi conceptele pure sunt singurele posibile *a priori*, în timp ce acelea empirice sunt posibile numai *a posteriori.*

Devenirea conceptelor pure întru cunoaştere prin legarea lor în judecată a urmat dintru-nceput calea logicii formale, moştenite prin tradiție, până când Kant

---

[1] Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru" al Academiei Române

[2] Joachim Kopper („În jurul teoriei lui Kant despre obiectivitatea judecăților de cunoaştere", în „Revista de filosofie", *24*, nr. 3, 1977, p. 371–380) este de părere că „problema obiectivității cunoaşterii nu se pune atât ca problemă a unității interne (*Ineinsein*) a spontaneității cu receptivitatea, ci mai curând ca problemă a posibilității unui acord cu sine al spontaneității, în măsura în care este orientată spre receptivitate...; pentru «Estetica transcendentală» problema obiectivității cunoaşterii este soluționată din capul locului. Dimpotrivă, intelectul, orientat fiind spre receptivitate, intră în dezacord cu sine, pentru că el trebuie să exprime unitatea sa internă (*Ineinsein*) cu receptivitatea, reclamându-se atât de la spontaneitatea sa pură, cât şi de la orientarea lui către receptivitate. Numai reuşind să pună de acord, în filosofia transcendentală, aceste două laturi ale demersului său sub aspectul unității interne cu receptivitatea, intelectul poate să dea problemei obiectivității o soluție convenabilă: căci numai în acest fel el poate clarifica problema unității sale cu receptivitatea ca atare şi o poate face comprehensibilă" (p. 374).

[3] Heidegger (*Interprétation phénoménologique de la „Critique de la raison pure" de Kant*, Paris, Gallimard, 1982) este de părere că această spontaneitatea sesizată astfel „face ca eu să mă numesc o inteligență, iar libertatea un obiect inteligibil" (p. 339).

şi-a găsit propria sa cale. Pentru cursurile sale de logică, moştenirea aristotelică i s-a părut convenabilă prin felul în care modelează gândirea, ca şi prin disciplina pe care o cultivă; dar totodată el a simţit nevoia să îi aducă modificări, cerute de sistemul său de filosofie transcendentală, pentru care a avut nevoie de un suport logic adecvat. Până la conturarea acestuia, Kant a cultivat logica aristotelică regândită de Şcoala de la Port Royal[4], care a dominat timp de două secole logica europeană. Influenţa cea mai generală, care a determinat structura *Criticii* este diviziunea împătrită generată de cele patru acte ale intelectului (referitoare la concepte, judecăţi şi raţionamente, cărora li se adaugă investigarea metodei), care se va regăsi în prima parte a logicii numită Analitica transcendentală. O diviziune asemănătoare se află şi în lucrările de logică ale unor autori cu aceleaşi afinităţi aristotelico-medievale, precum Jung[5], Pierre Bayle, Christian Wolff şi J. P. Reusch (pe care Kant l-a folosit în prelegerile sale)[6]. Hermann Samuel Reimarus (pe care Kant l-a citat în mai multe lucrări ale sale de filosofie teoretică şi practică) considera că actele intelectului uman şi ale gândirii în genere constau din concepte sau reprezentări ale lucrurilor însoţite de conştiinţă, din judecăţi sau înţelegerea relaţiilor dintre concepte, din raţionamente sau înţelegerea conexiunii dintre două judecăţi şi a treia; drept care, noi exprimăm concepte prin cuvinte, judecăţi prin propoziţii şi raţionamente prin concluzii[7].

Dacă această perspectivă generală asupra facultăţii gândirii cu diviziunea corespunzătoare a putut fi preluată de Kant şi integrată în logica sa transcendentală[8], alte elemente ale formalismului logic, între care cea mai importantă pare a fi problema adevărului, nu mai pot fi integrate, necesitând regândirea lor. Întrucât cunoaşterea tratează regulile universale şi necesare ale intelectului, ea trebuie să fie, prin aceste reguli, purtătoarea adevărului. Or, ceea ce contrazice regulile

[4] Arnauld et Nicole, *La logique ou l'art de penser*, 1662, ed. B. Baron v. Freitag-Löringhoff und H. Breckle, Stuttgart, Frommann, 1965. În sensul acestei regândiri a logicii aristotelice, Thomas M. Seebom realizează o paralelă între logica de la Port Royal şi logica transcendentală. „...Arnauld a) a respins lista categoriilor aristotelice ca pe o colecţie arbitrară; b) el a redus teoria despre *predicabilia*, *quinque voces* la clasificarea «ideilor» în sens cartesian...Kant... a) a criticat lista categoriilor, b) a tratat toate caracteristicile esenţiale ale vechii teorii despre *quinque voces* împreună cu altele în «logica conceptului», fundamentul edificiului său al logicii formale. El a folosit termenul «idee» numai în dialectica sa transcendentală, respingând întrebuinţarea cartesiană a acestui termen, dar teorema sa asupra relaţiei inverse dintre conţinut şi sferă, şi alte teoreme din logicile conceptelor sunt paralele sigure ale «logicii ideilor» lui Arnauld. El a exclus...forma individuală a teoriei logice şi, la fel ca Arnauld, a redus judecata singulară la judecata universală. În comparaţie cu Arnauld, el a făcut o expunere foarte proastă a metodelor sistemelor silogistice. Cu toate acestea, el a introdus modificări serioase în această tradiţie. Aceste modificări au influenţat concepţia asupra logicii formale a idealiştilor germani şi a altor filosofi germani ca Heidegger" ("Some Difficulties in Kant's Conception of Formal Logic". În: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Memphis 1995, Volume I, Part 2, Sections 3A-3L, edited by Hoke Robinson, Markette UniversityPress, Milwaukee, 1995, p. 567–568).

[5] Joachim Jung, *Logica*, Hamburg, 1638; *Institutiones Logicae*, 1681,Hamburg, 1952.

[6] Imm. Kant, *Werke*, Akademie Textausgabe, XXIV, 701, 776, 796.

[7] Apud Wilhelm Risse, *Die Logik der Neuzeit*, II, 1640–1780, Stuttgart, Frommann, 1970.

[8] Martin Heidegger (*Interprétation*...) spune despre Kant că el „nu ajunge la o clarificare radicală şi univocă a raportului dintre logica formală şi transcendentală. El nu reuşeşte să asigure şi să edifice logica transcendentală ca întemeietoare a logicii formale şi generale" (p. 270).

intelectului este considerat fals, întrucât contrazice regulile universale ale gândirii, caz în care intelectul s-ar contrazice pe sine. Aceste criterii se referă numai la forma adevărului, criterii care sunt corecte, dar nu sunt suficiente; căci cu toate că o cunoaştere se poate conforma formei logice, care cere să nu se contrazică pe sine, totuşi ea poate să contrazică întotdeauna obiectul ei. Astfel, criteriul logic al adevărului, care constă din acordul unei cunoaşteri cu legile universale şi formale ale intelectului şi raţiunii, este condiţia *sine qua non* a oricărui adevăr; dincolo de respectivul acord, logica îşi încetează valabilitatea, iar eroarea care nu se referă la formă, ci numai la conţinut, nu poate fi descoperită de logică. Or, conţinutul cunoaşterii este, după Kant, dat de materia ei, iar adevărul trebuie să se refere la acest conţinut; şi este contradictoriu ca de la adevărul cunoaşterii materiei să se poată revendica un criteriu universal al adevărului.

Iată un prim element care face ca în contextul filosofiei transcendentale forma cunoaşterii să nu mai fie suficientă pentru constituirea adevărului material, obiectiv al cunoaşterii, ca în logica clasică; ci se cere ca ea să fie întregită de o incursiune în afara logicii, pentru ca ulterior să se realizeze conexiunea cunoştinelor într-un întreg sistematic, conform legilor logice. Tentativele de a depăşi condiţia logicii generale de **canon** al intelectului, prin care se indică doar condiţiile formale ale acordului cu intelectul, erijându-se în **organon**[9] al extinderii şi înmulţirii cunoştinţelor noastre subordonate formei logice dincolo de limitele experienţei se constituie într-o logică iluzorie. Ca logică iluzorie, a aparenţei, logica generală nu ne învaţă nimic asupra conţinutului cunoştinţei, dat fiind că intelectul procedează sofistic şi ajunge să dea o întrebuinţare materială principiilor formale ale intelectului pur şi să judece asupra unor obiecte care nu sunt şi nici nu pot fi date. Aceste revendicări vor putea fi satisfăcute de logica transcendentală, care îşi asumă sarcina critică faţă de aparenţa dialectică, pentru ca intelectul pur să prevină iluziile sofistice; ea se va regăsi în cea de-a doua parte a *Criticii raţiunii pure*, în Dialectica transcendentală.

Dacă se face abstracţie de orice conţinut al unei judecăţi în genere, acordându-se atenţie doar formei intelectului, se observă că funcţia gândirii în judecată poate fi redusă la trei titluri plus unul, dintre care fiecare are câte trei momente. Se va observa că acest tabel al judecăţilor este construit pe baza logicii generale, asupra căruia s-au operat doar corecţii transcendentale[10]. Tabelul se

[9] În *Logica* sa, Kant va relua această idee a distincţiei între *propedeutică*, ca fundament pregătitor al celorlalte ştiinţe, *organon*, ca indicare a modului în care ar trebui să se realizeze o cunoştinţă, şi *canon* ca ştiinţă a legilor necesare ale gândirii, care garantează corectitudinea aplicării intelectului şi raţiunii (Introducere, 3. *Logica: propedeutică, organon, canon*, p. 66).

[10] În *Notiţele Pölitz* se face o paralelă între logica generală şi logica transcendentală. Pe baza lucrării lui Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, cele şase perfecţiuni ale cunoaşterii cuprinse în ea (totalitate, cantitate, adevăr, claritate, certitudine şi caracter practic) sunt interpretate de Kant cu ajutorul categoriilor logicii transcendentale: 1) conform cantităţii când perfecţiunea este generală; 2) conform calităţii când ea este distinctă; 3) conform relaţiei, când ea este adevărată; 4) conform modalităţii, când ea este sigură. Pe marginea acestor notiţe, textul este tradus şi în limba latină, pentru a fi invocat în cadrul unui seminar special, numit *repetitorum*, pentru care studenţii cei mai buni trebuiau să achite o taxă suplimentară, în afara celei pentru un curs obişnuit. *Critica* nu era predată studenţilor, întrucât conţinutul ei era considerat dificil de expus (Akademie Textausgabe, XXIV, 517).

prezintă ca un întreg coerent şi echilibrat, conform ideii de bază a filosofiei sale[11] şi în general concordant cu dezvoltările sale ulterioare asupra logicii. Cât despre contribuţia pe care o aduce acest tabel în filosofie, cu privire la sistematizarea actelor gândirii părerile sunt împărţite[12].

Din punct de vedere logic, titlul cel mai important se referă la **cantitate**; el tratează includerea subiectului în noţiunea predicatului: fie printr-o suprapunere totală a sferelor lor, fie printr-o suprapunere parţială, fie prin lipsa suprapunerii, datorită lipsei sferei noţiunii. La acest titlu Kant reia observaţia, care se regăseşte în tradiţia aristotelică şi medievală, cu privire la distincţia formală dintre judecăţile cele mai simple şi mai nesemnificative filosofic, care sunt cele singulare, care se comportă în aplicare la fel ca judecăţile universale, care sunt cele mai complexe şi mai semnificative filosofic. Şi se întâmplă astfel, datorită faptului că în cunoaşterea prin raţionamentele raţiunii la ambele tipuri predicatul este valabil despre subiect fără excepţie: la primele pentru că nu au o sferă, predicatul lor poate fi raportat numai la ceva cuprins în conceptul de subiect, iar de la altceva este exceptat, în timp ce la celelalte pentru că predicatul are o sferă identică cu a subiectului. Aceasta este una dintre erorile în care poate cădea logica tradiţională, respectiv tratarea formală a două extreme, fără să ţină seama de valabilitatea lor; căci în filosofie noi ne putem baza pe primul tip de judecăţi numai când el dă seama asupra unui caz excepţional; pe când al doilea este indispensabil în investigarea naturii şi activităţii umane prin urmărirea legităţii şi instaurarea ordinii. Dar, dacă se compară o judecată singulară (*judicia singulare*) cu o judecată comună (*judicia communia*) investigaţiei filosofice, precum este cea generală, atât conform

[11] Reinhard Brandt vede în el „un morfem coerent, care satisface condiţia cerută de firul călăuzitor, şi anume că el stabileşte o structură coerentă (*Zusammenhang*) pentru localizarea categoriilor...Noi aflăm că nu există nicio indicaţie despre Kant, că el l-ar fi conceput pe «eu gândesc» spre a deduce tabelul judecăţilor dintr-un punct mai înalt şi spre a proteja sistemul coerent de a fi doar empiric şi contingent în întregul său" (*op. cit.*, p. 84–85).

[12] Reinhard Brandt este de părere că în filosofie, Kant nu a introdus nicio doctrină care ar putea fi numită „clasică". „Analiza judecăţii în *Sofistul* lui Platon, silogistica lui Aristotel din *Analitica Priora* şi doctrina sa asupra judecăţii din *De Interpretatione* au devenit clasice. Aceste lucrări au ajuns fundamentul reflecţiilor din ramuri tradiţionale ale logicii şi sunt influente încă şi astăzi. Distincţia lui Kant între judecăţi analitice şi sintetice merită, după cum spune el «să fie clasice» în critica intelectului uman (IV 270) şi astfel s-au receptat, ca şi diferitele formulări ale imperativului categoric şi alte doctrine ale filosofiei sale teoretice, practice şi teleologice. Tabelul judecăţilor nu aparţine acestor domenii contemporane sistematice ale filosofiei kantiene. El de-abia joacă un rol în dezvoltarea logicii. Ceva trebuie să fie greşit în tabelul judecăţilor, ceva care blochează dezvoltarea sa în doctrine sistematice relevante" (p. 88–89). Şi drept concluzie: „Această interpretare a tabelului judecăţilor duce la concluzia că *logica artificialis* este înţeleasă printr-o idee sistematică de către Kant într-un mod foarte artificios. Noi am găsit unificatoare perspectiva prin care s-a dezvoltat tabelul şi diferitele temeiuri pentru desemnarea şi completitudinea celor patru titluri ale sale şi douăsprezece momente. Logica generală a lui Kant, după cum este formulată cu privire la aplicabilitatea ei în cunoaşterea transcendentală este, după cum se pare, o logică internă pentru *Critica raţiunii pure*, care nu poate fi exportată nici în întregime, nici în părţi individuale în alte contexte conceptuale" (p. 115). Dimpotrivă, Th. Seebom consideră că are temeiuri să afirme despre concepţia lui Kant asupra logicii că prin regulile şi punctele sale de vedere ea a supravieţuit *Criticii* şi „este de o mare importanţă pentru înţelegerea dezvoltării metodelor dialectice ale idealismului german" (*op. cit.*, p. 579).

validităţii ei interne, cât şi drept cunoaştere în genere conform cantităţii pe care o are în comparaţie cu alte cunoaşteri, atunci excepţiile pe care trebuie să le includă judecăţile comune fac diferenţa lor ca momente distincte ale gândirii; ceea ce justifică ocuparea de poziţii distincte într-un tabel al judecăţilor, dar nu şi în logica limitată la întrebuinţarea judecăţilor în raporturile lor reciproce.

Din punctul de vedere al **calităţii**, în logica transcendentală judecăţile afirmative trebuie deosebite de judecăţile infinite, cu toate că în logica generală afirmaţiile care se extind la infinit nu constituie o parte deosebită a diviziunii. Logica generală face abstracţie de orice conţinut al predicatului (chiar dacă este negativ) şi observă numai dacă el este atribuit subiectului sau îi este opus. Spre deosebire de ea, logica transcendentală consideră judecata şi după valoarea sau conţinutul afirmaţiei logice prin intermediul unui predicat negativ şi cercetează avantajul adus de această afirmaţie pentru întreaga cunoaştere. Pe exemplul afirmării nemuririi sufletului se arată ce poate câştiga filosofia transcendentală prin această distincţie. Despre propoziţia „sufletul nu este muritor" se spune că ea obstrucţionează o eroare printr-o judecată negativă; în timp ce despre propoziţia „sufletul este nemuritor"[13] se afirmă plasarea sufletului în sfera nelimitată a fiinţelor nemuritoare. Or, din întreaga sferă de fiinţe posibile, cea a muritoarelor cuprinde o parte, pe când cea a nemuritoarelor cuprinde altă parte; prin propoziţia de mai sus se spune că sufletul face parte din mulţimea infinită de lucruri care rămân, în urma separării lor de tot ceea ce este muritor. Prin acest procedeu sfera infinită a tuturor posibilelor este limitată, ceea ce este muritor este separat, iar sufletul este plasat în restul spaţiului sferei infinite. Şi acest spaţiu rămâne întotdeauna infinit după excluderea sufletului, multe părţi ale sale putând fi retrase fără să aducă modificări cantitative sau calitative conceptului de suflet nemuritor. Acest tip de judecăţi infinite cu privire la sfera logică, în realitate numai limitează conţinutul cunoaşterii în genere[14] şi, ca atare, în tabelul transcendental al tuturor momentelor gândirii în judecăţi ele trebuie să deţină un loc aparte, întrucât funcţia exercitată aici de intelect este posibil să fie importantă în câmpul cunoaşterii lui pure *a priori*.

Relaţiile gândirii în judecăţi surprind funcţii logice ale intelectului, care se referă la poziţia predicatului faţă de subiect în judecăţile categorice, la antecedentul faţă de consecvent în judecăţile ipotetice, la cunoaşterea divizată în membrii diviziunii între ei la judecăţile disjunctive. La primul fel de judecăţi sunt considerate două concepte[15], la al doilea două judecăţi, la al treilea mai multe judecăţi în relaţia lor reciprocă. Propoziţia ipotetică „dacă există o justiţie perfectă, cel incorigibil rău va

[13] Imm. Kant, *Werke. Critik der reinen Vernunft*, Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter & Co., Berlin, New York, 1968, I, p. 61, II, p. 88.

[14] În acelaşi fel vor fi tratate judecăţile infinite şi în *Logica*, ca având un subiect ce se află în afara sferei unui predicat, într-o sferă infinită; această sferă este reprezentată ca limitată; ele vor beneficia de acelaşi exemplu al sufletului „non-muritor" şi „nemuritor" (*Logica generală*, Traducere, Studiu introductiv, note şi index de Alexandru Surdu, Bucureşti, Edit. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1985, p. 156).

[15] În pofida tratării mult mai extinse a titlului relaţiei în general în *Logica*, judecăţilor categorice, deşi constituie fondul celorlalte judecăţi, li se rezervă acelaşi spaţiu restrâns în raport cu celelalte momente (*op. cit.*, p. 157).

fi astfel pedepsit”[16], cuprinde relaţia dintre două propoziţii: „există o justiţie perfectă”, şi „cel incorigibil rău va fi pedepsit”. Nu adevărul celor două propoziţii este decis în acest caz, dat fiind că nu avem de-a face cu un context moral sau juridic, ci contează relaţia de succesiune a consecinţelor lor. În cazul propoziţiei disjunctive este considerată relaţia a două sau mai multe propoziţii între ele într-un raport de opoziţie logică, în măsura în care sfera uneia o exclude pe a celeilalte; în acelaşi timp el este şi un raport de comunitate, întrucât completează împreună sfera cunoaşterii propriu-zise şi implică o relaţie a părţilor sferei unei cunoaşteri, întrucât sfera fiecărei părţi este complementară sferei celeilalte pentru întreaga totalitate a cunoaşterii divizate. Acest caz apare în judecata: „lumea există fie printr-o întâmplare oarbă, sau printr-o necesitate internă, sau printr-o cauză externă”[17]. Fiecare dintre aceste propoziţii ocupă o parte din sfera cunoaşterii posibile asupra existenţei unei lumi în genere, iar toate împreună întreaga sferă. Excluderea cunoaşterii dintr-una dintre aceste sfere reprezintă plasarea sa într-una dintre cele rămase, şi dimpotrivă, plasarea sa într-o sferă reprezintă excluderea sa din celelalte. Într-o judecată disjunctivă există totuşi o oarecare comunitate a cunoştinţelor, care constă din excluderea lor reciprocă în parte, în timp ce în totalitate ele constituie întregul conţinut al unei cunoaşteri unice, care poate ajunge la adevăr.

Modalitatea[18] este o funcţie a judecăţilor, care se deosebeşte de celelalte momente categoriale prin faptul că ea nu contribuie la conţinutul judecăţii, ci consideră numai valoarea copulei în raport cu gândirea în genere[19]. În judecăţile problematice, afirmarea sau negarea sunt admise ca posibile, putând fi acceptate ca trepte ale procesului de cunoaştere; ea exprimă posibilitatea logică, care poate fi diferită de cea obiectivă. În judecăţile asertorice afirmarea sau negarea sunt considerate ca reale; ea afirmă realitatea logică sau adevărul. În judecăţile apodictice afirmarea sau negarea sunt considerate ca necesare, expresie a necesităţii logice[20]. Aceste trei modalităţi indică faptul că în procesul de cunoaştere intelectul se implică gradat, astfel încât noi judecăm mai întâi ceva problematic, după care îl admitem asertoric ca adevărat, în cele din urmă ca legat indisolubil de intelect, astfel încât aceste trei funcţii ale modalităţii pot trece drept momente ale gândirii în genere.

---

[16] *Op. cit.*, I, p. 62, II, p. 89.

[17] *Op. cit.*, I, p. 62, II, p. 39.

[18] Reinhard Brandt (*The Table of Judgments: Critique of Pure Reason A 67–76; B 92–101*, Eric Watkins translator and editor, vol. 4, North American Kant Society, Studies in Philosophy, Ridgeview Publishing Company, Atascadero, 1996) consideră că „sub titlul modalităţii, judecata este localizată într-un continuum de judecăţi epistemice. Nicio judecată izolată nu poate deveni cunoaştere. În acest fel, progresul de la judecată şi determinarea ei formală generează structura logicii generale în cele patru momente ale sale” (p. 71).

[19] În *Logica* momentul modalităţii va fi analizat din punctul de vedere al raportului tuturor judecăţilor faţă de facultatea de cunoaştere (*op. cit.*, p. 161–162).

[20] Reinhard Brandt asociază judecata problematică cantităţii, judecata asertorică calităţii şi judecata necesară relaţiei. Primul titlu desemnează comparaţia extensivă realizată în fiecare judecată, comparaţie care lasă deschis dacă un concept se află într-o relaţie reală cu altul. Relaţiei îi urmează conexiunea, prin care se produce combinaţia necesară a predicatului cu subiectul, trasând o ordine a procesului cognitiv în triada judecăţilor, exprimată prin momentul modalităţii. Rămâne la latitudinea cititorului să dea curs acestei reflecţii sau să o considere doar o posibilitate (*op. cit.*, p. 83).

Despre conceptele pure ale intelectului sau categorii. Reflectând asupra necesităţii conceptelor pure pentru filosofia transcendentală, Kant a observat că formalismul logicii generale manifesta, în ceea ce le priveşte, o insuficienţă importantă: şi anume el nu putea da seama asupra originii acestor concepte. Drept urmare, el a propus un alt mod de a concepe logica, care să valorifice conţinutul cunoaşterii, pentru a da o materie conceptelor pure ale intelectului. Din această regândire a logicii a rezultat o ştiinţă mai extinsă a facultăţilor intelectului şi raţiunii, care a necesitat determinarea originii, sferei şi valabilităţii obiective a unor cunoaşteri reprezentative pentru sistem; ea tratează legile intelectului şi raţiunii, numai în măsura în care se raportează la obiecte a priori şi nu precum logica generală, la cunoaşterea raţiunii, atât empirică cât şi pură nediferenţiate. Astfel, intelectul[21], care prin aceeaşi funcţie prin care oferă analitic unitate diferitelor reprezentări într-o judecată, asigură şi unitatea sintezei diferitelor reprezentări într-o intuiţie, de unde rezultă conceptul pur al intelectului. Prima condiţie pusă sintetizării diversului sensibilităţii într-o unitate este ca sufletul să pregătească spre receptare formele pure *a priori*, care sunt spaţiul şi timpul; în urma receptării diversului în cadrul spaţio-temporal, rezultatul intuitiv este preluat şi legat de gândire, care datorită spontaneităţii ei face reprezentări, produse printr-o sinteză. Şi iată că prin sinteza rezultată din puritatea spaţio-temporalităţii apare conceptul pur al intelectului; el se prezintă ca o unitate necesară[22] cu un conţinut transcendental şi acoperire universală; Kant o numeşte **categorie**. Acest proces, străin logicii generale, oferă posibilităţi noi de concepere a categoriilor; urmărindu-l ne putem da seama de ce a aflat Kant o sursă importantă de inspiraţie în Categoriile lui Aristotel, dat fiind că în genere, el le-a destinat unor funcţii şi intenţii asemănătoare, de sistematizare a formelor celor mai generale ale gândirii filosofice; dar totodată ne dăm seama de ce a fost el nemulţumit de felul inductiv în care au fost concepute de înaintaşul său, ca şi de suportul lor logic. Drept care categoriile kantiene, în calitate de concepte pure ale intelectului, se vor raporta *a priori* la obiecte ale intuiţiei în

[21] Heidegger (*Kant et le problème de la métaphysique*, Introduction et traduction par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1953) este de părere că la Kant „întreaga problemă a esenţei finităţii cunoaşterii este concentrată în formula concisă a *posibilităţii experienţei*. Termenul «experienţă» semnifică cunoaşterea finită, intuitiv receptivă a existentului. Existentul trebuie dat cunoaşterii ca obiect. Astfel, noţiunea de «posibilitate» păstrează în această expresie o ambiguitate caracteristică" (p. 179).

[22] M. Heidegger (*Interprétation...*) afirmă că dacă sinteza intelectului ca sinteză a recunoaşterii în concept este raportată la timp, iar dacă din această sinteză ca acţiune a intelectului se nasc şi se dezvoltă categoriile, atunci originea categoriilor – dacă de altfel cele trei sinteze se co-aparţin pe fundalul timpului – *este timpul însuşi*" (p. 321). Şi tot astfel categoriile sunt dependente de apercepţia transcendentală, în al cărei „vehicul" ele se pun în mişcare. Adică „ele nu funcţionează decât pe baza apercepţiei transcendentale. În sens strict, categoriile nu sunt substanţa, cauzalitatea etc., ci eu-gândesc-substanţa, eu-gândesc-cauzalitatea; ele aparţin acţiunii originare a intelectului însuşi. Orice reglare a unei sinteze în măsura în care este raportată de fiecare dată la unitate nu este posibilă decât dacă *subiectul* unificator *ca atare* îşi poate pre-da originar un orizont de unitate posibilă în general. De aceea, Kant spune aici despre apercepţia transcendentală că pre-zintă (*vor-führt*) orice gândire *ca aparţinând conştiinţei*, adică aparţinând unei *cunoaşteri* originare *a uniăţii*" (p. 319–320).

genere şi vor reproduce funcţiile logice ale tuturor judecăţilor posibile; ele sunt cantitatea, calitatea, relaţia, modalitatea. Prin aceste momente categoriale intelectul este considerat satisfăcut, iar facultăţile sale sunt evaluate complet.

Spre deosebire de mulţimea conceptelor pe care Aristotel le-a ridicat la rangul de categorie, ca şi de modul neunitar şi neorganic în care le-a conceput, Kant s-a dovedit mult mai restrictiv şi mai consecvent sistemului său. El a considerat că există numai douăsprezece concepte originare pure ale sintezei, care alcătuiesc un corpus categorial; intelectul le include a priori în sine; pentru că ele sunt singurele prin care intelectul poate înţelege şi gândi un obiect al intuiţiei, ele îl fac să fie un intelect pur[23]. Diviziunea tabelului categorial este dedusă sistematic din principiul comun al facultăţii de judecare, care din punct de vedere funcţional este asemănătoare facultăţii gândirii; fiind dedusă sistematic, diviziunea nu s-a născut, precum la predecesorul său, dintr-o investigaţie inductivă a conceptelor pure, prin care nu se poate justifica necesitatea apartenenţei lor la facultatea care le produce, respectiv la intelectul pur. Acesta este reproşul fundamental pe care Kant i l-a făcut lui Aristotel; şi anume lipsa principiului, din care să fie deduse categoriile. Neavând un principiu din care să le deducă, Aristotel a optat iniţial pentru zece astfel de repere ale gândirii, numite predicamente, dintre care substanţa deţine locul prim şi are sfera cea mai mare, pentru că ea are realitate deplină şi este în sine şi pentru sine; ea este urmată de altele trei, cărora li se acordă o importanţă mai mare decât celor ce le urmează, precum cantitatea, calitatea (care admite variaţii de grad), relaţia (este concepută în comparaţie cu alte noţiuni şi susceptibilă de corelativi); iar altele precum locul, timpul, poziţia, posesiunea, acţiunea şi pasiunea (care admit contrarii şi variaţii de grad) au o sferă din ce în ce mai restrânsă şi sunt tratate sumar. Acestor predicamente li s-au adăugat ulterior alte cinci concepte sau „voci", numite postpredicamente, de care se ocupă o altă lucrare, numită Topica[24]. *Metafizica*[25] prezintă de asemenea concepte cu o mare valoare operaţională în filosofie, dar se rezumă numai la enunţarea şi explicarea lor sumară: principiu, element, natură, materie, mişcare, necesar, fiinţă, substanţă, calitate, cantitate, relativ, perfect, limită, în sine, fals, accident şi altele; unele dintre ele au fost preluate între categorii de Aristotel însuşi, altele ulterior de Kant sau Hegel. Sesizând indisolubilitatea relaţiei dintre gândire şi limbaj, Aristotel a pregătit seria de categorii/predicamente cu un grup de antepredicamente, care studiază formele cele mai generale ale limbajului, ca omonimele, sinonimele, paronimele, ceea ce dovedeşte un interes constant faţă de sistematizarea gândirii filosofice. Kant a apreciat, în general, ideea lui Aristotel de a oferi investigaţiei filosofice astfel de puncte de sprijin cât mai diverse, care să faciliteze exprimarea gândirii şi sistematizarea sa; dar i-a reproşat în special alcătuirea unui tablou categorial lipsit

[23] *Op. cit.*, p. 93.

[24] Aristotel, *Organon I. Categoriile. Despre interpretare*, Bucureşti, Edit. Ştiinţifică, traducere, studiu introductiv, introduceri şi note de Mircea Florian, 1957, 258 p.

[25] Aristotel, *Metafizica*, traducere de Ştefan Bezdechi, studiu introductiv şi note de Dan Bădărău, Bucureşti, Edit. Academiei R.S.România, 1965, Cartea V (Δ).

de unitate, dat fiind că este compus din concepte originare cu sfere inegale, şi completat cu concepte derivate şi sensibile; şi, în pofida revenirii cu adaosuri, el nu a reuşit să dea impresia unei realizări definitive. Categoriile, considerate drept concepte originare ale intelectului pur, au la Kant tot atâtea momente conceptuale câte tipuri judicative există; ele dispun de concepte derivate la fel de pure, care completează sistemul filosofiei transcendentale; ele sunt predicabilele intelectului pur (în opoziție cu predicamentele, care sunt categoriile de bază). Pe baza conceptelor originare şi primitive pot fi adăugate cele derivate şi subordonate, pentru ca ceea ce numeşte Kant „registrul genealogic al intelectului”[26] să fie redat complet. Categoriile, care sunt unite cu modurile sensibilității pure sau sunt unite între ele, sporesc numărul conceptelor derivate a priori.

Filosofia teoretică, expusă în prima Critică este, în concepția lui Kant, cea care trebuie să pună cel mai bine în valoare categoriile, dat fiind că ea este destinată să pună bazele filosofiei transcendentale pe cale de a constitui sistemul aceleiaşi. Aşadar corpusului categorial îi revine să schițeze planul complet al științei, întrucât se întemeiază pe concepte *a priori*, şi tot astfel să divizeze știința conform unor principii determinate. Totuşi, nici domeniul practicului, ca domeniu în care se aplică aceleaşi principii ale rațiunii, nu a fost privat de categorii, care să îi traseze planul ştiințific şi să îl delimiteze cu ajutorul principiilor sale specifice. Cu mențiunea că originea lor este alta, dat fiind că acestea sunt derivate din cauzalitatea inteligibilă în care se înscrie principiul moral, specific practicului. Momentele lor sunt, de asemenea, patru ca cele teoretice, diferențiate în câte trei titluri, care dau seama asupra raportării lor la cauzalitatea inteligibilă; şi, de asemenea, se menține regruparea lor în categorii matematice, ale cantității, şi dinamice, ale procesualității. Aprecierea estetică este privată de categorii, pentru că sentimentul inclus în judecata de gust nu este generator de concepte *a priori*. Aceasta este de altfel marea problemă a ultimei *Critici*, de a nu fi compatibilă cu ascendentul ştiințific pe care celelalte două îl au, datorită constantelor care reglementează şi sistematizează domeniile lor. Singurele constante de care dispune aprecierea estetică şi prin care ea poate revendica statutul de disciplină ştiințifică se află în permanența facultăților cu care se apreciază.

Despre tabelul categoriilor teoretice se spune că el cuprinde toate conceptele elementare ale intelectului, care trasează forma unui sistem al lor în intelectul uman, prin care intelectul dă direcția şi ordinea tuturor momentelor ştiinței speculative proiectate. Totuşi, Kant consideră că pentru început este suficient să avem conceptele originare şi primitive, cele derivate şi subordonate putând fi expuse ulterior, pentru că nu completitudinea sistemului este cea care contează aici, ci numai principiile sistemului. Urmărirea acestora va fi analizată „până la gradul, care este suficient, în raport cu metodologia”[27]. Dispoziția generală a conceptelor intelectului este în patru momente, grupate în două părți, dintre care prima este îndreptată spre obiecte ale intuiției, care sunt pure şi empirice, iar cea de-a doua

[26] *Op. cit.*, I, p. 67, II, p. 94.
[27] *Op. cit*., p. 94.

este îndreptată spre existența acestor obiecte, care se raportează unele la altele sau la intelect.

Prima parte cuprinde categoriile matematice, iar cea de-a doua categoriile dinamice, care prin natura intelectului dispune de un corelat, în timp ce prima nu dispune. Ceea ce are specific tabelul categoriilor în filosofia teoretică este că în fiecare clasă există trei titluri categoriale, a căror înrudire se manifestă în faptul că cea de-a treia categorie rezultă în fiecare clasă din unirea celei de-a doua cu cea dintâi, prefigurând funcția triadei hegeliene. De exemplu, universalitatea, care se regăseşte ca totalitate, semnifică multiplicitatea redusă la unitate; limitația rezultă din realitatea care este pusă în fața negației sale; la comunitate se ajunge prin cauzalitatea unei substanțe determinată de o altă substanță prin reciprocitate; iar necesitatea rezultă din gândirea posibilității. Unirea primei clase cu a doua, pentru a o produce pe a treia revendică un act de sinteză a intelectului, deosebit de felul în care s-au format cele două anterioare. Kant exemplifică cu categoria totalității, unde conceptul de număr care i se subsumează nu este întotdeauna posibil prin cele două titluri anterioare, respectiv prin existența conceptelor de mulțime şi de unitate, după cum se întâmplă în reprezentarea infinitului. În mod asemănător, din asocierea conceptului de cauză cu cel de substanță nu reiese de ce o substanță devine cauză a ceva în altă substanță; ci, pentru a realiza această transformare, se cere un act deosebit al intelectului.

La categoria comunității, care constituie titlul al treilea al relației, acordul cu forma unei judecăți disjunctive, care îi corespunde în tabelul funcțiilor logice, nu este atât de evident ca la celelalte titluri; şi acest lucru se întâmplă, pentru că din punct de vedere logic comunitatea ca relație interactivă între două elemente ale unei comunități poate fi asimilată generalului. Pentru a ne asigura de acest acord, trebuie să observăm că la toate judecățile disjunctive mulțimea tuturor celor care sunt cuprinse în ea este reprezentată ca un întreg divizat în concepte subordonate; şi întrucât una dintre aceste părți nu poate fi cuprinsă în cealaltă, ele sunt gândite ca fiind coordonate între ele nu subordonate, astfel încât se determină între ele nu unilateral ca într-o serie, ci reciproc, ca într-un agregat.

Când o astfel de relație de coordonare este gândită într-un întreg al lucrurilor, atunci unul dintre aceste lucruri ca efect nu este subordonat altuia drept cauză a existenței sale, ci ele sunt în acelaşi timp şi reciproc coordonate drept cauze cu privire la determinarea celorlalte (de exemplu, „într-un corp, ale cărui părți se atrag şi se resping reciproc”[28]); ceea ce este alt fel de conexiune decât cel întâlnit doar la relația de la cauză la efect, în care consecința nu determină la rândul ei reciproc principiul şi, de aceea, nu constituie un întreg cu acesta (precum este întregul format din Creatorul lumii şi lumea făcută de el). Acelaşi procedeu al intelectului, când el îşi reprezintă sfera unui concept divizat, se observă de asemenea, când este gândit un obiect ca divizibil; şi după cum membrii diviziunii în primul se exclud reciproc şi totuşi sunt uniți într-o sferă, tot astfel îşi reprezintă el părțile în ultimul

[28] *Op.* cit., II, p. 97.

ca atare, unde existența fiecăruia ca substanță este independentă de a celorlalte unite într-un întreg. Despre filosofia antică se spune că dispune, de asemenea, de concepte pure ale intelectului într-o filosofie transcendentală *avant la lettre*, concepte care, chiar dacă nu sunt enumerate între categorii, trebuiau totuşi să fie valabile drept concepte *a priori* ale obiectelor, caz în care ele ar fi înmulțit numărul categoriilor. Ele au funcția de predicate transcendentale presupuse ale lucrurilor, şi valorează ca exigențe logice şi criterii ale oricărei cunoaşteri a lucrurilor în genere, pe care o întemeiază prin categoriile cantității, cu titlurile unității, multiplicității şi totalității. Şi fiind exigențe logice, ele se conformează formalismului acesteia. Ceea ce i se poate obiecta de pe pozițiile unei filosofii/logici transcendentale, este absența interesului față de aspectul lor material, întrucât aparțin posibilității lucrurilor însele; drept care ei s-au manifestat nepotrivit față de aceste criterii ale gândirii, din care au făcut proprietăți ale lucrurilor în sine[29].

Or, în limitele filosofiei transcendentale cunoaşterea unui obiect nu vizează lucrul în sine, ci ea trebuie să înceapă cu ceea ce poate ordona intelectul în unitatea conceptului; ea este formată ca o unitate calitativă, prin care comprehensiunea diversului cunoaşterilor este gândită ca o unitate. Reversul ei este ceea ce se numeşte multiplicitatea calitativă a indiciilor ce aparțin unui concept ca unui temei comun, în care indiciile dau seama asupra realității sale obiective[30]. Unitatea conceptuală trebuie să se bucure de perfecțiune, care constă din reducerea în întregime a multiplicității la unitatea conceptului, cu care se acordă în totalitate[31], ceea ce se numeşte completitudine calitativă sau totalitate. Aceste criterii logice ale posibilității cunoaşterii în genere nu transformă cele trei titluri ale cantității[32], în care unitatea şi producerea cuantumului trebuie considerată ca omogenă, în intenția de a realiza conexiunea elementelor eterogene ale cunoaşterii într-o conştiință, prin calitatea unei cunoaşteri ca principiu. Criteriul posibilității unui concept este dat de

[29] *Op. cit*., p. 97–98.

[30] Heidegger (*Kant et le problème...*) consideră că „Pentru a înțelege problema realității obiective a categoriilor ca problemă a transcendenței, trebuie să evităm interpretarea termenului kantian de realitate [*Realität*] în sensul pe care i-l dă teoria *contemporană* a cunoaște*rii,* după care, «realitate» înseamnă «facticitate». Kant desemnează această facticitate prin *Dasein* sau «existență». *Realitas* semnifică mai degrabă, conform traducerii exacte a lui Kant însuşi «reitatea» [*Sachheit*] şi vizează conținutul de quiditate al existentului, pe care îl circumscrie *essentia*" (p. 144–145).

[31] În *Logica generală*, *perfecțunea* logică nu va mai apărea expres din reducerea multiplicității la unitate, după cum apare în prezentul tabel al judecăților, ci va cuprinde toate momentele categoriilor: 1. după *cantitate*, dacă ea este *generală*; 2. după *calitate*, dacă este *distinctă*; 3. după *relație*, dacă este *adevărată*; 4. după *modalitate*, dacă este *certă* (p. 91). Dintre toate tipurile de perfecțiune, *adevărul* este considerat perfecțiunea de bază, „căci el este temeiul unității prin intermediul raportării cunoştințelor noastre la obiectul lor" (p. 92). Despre perfecțiune se spune că trebuie să urmărească temeinicia scolastică şi totodată popularitatea cunoştințelor obținută metodic, pentru ca acestea să poată fi comunicate: „Această perfecțiune a cunoaşterii, care îi permite o comunicare uşoară şi generală, ar putea fi numită şi *extensiune exterioară* sau mărime extensivă a unei cunoştințe, căci este răspândită *în afară* printre mulți oameni" (p. 101).

[32] Heidegger (*op.cit.*) trece categoriile cantității şi calității în rândul esenței, drept care ele se referă la *quid*, *esentia*; categoriile relației şi modalității, pentru că sunt dinamice se referă la *existentia*. „Natura este numele pentru ceea ce caracterizează *existentia* lucrurilor" (p. 268–269).

adevărul care poate fi derivat nemijlocit din el, ca şi de completitudinea sa; ele sunt cerute de producerea întregului concept. Tot astfel, criteriul unei ipoteze constă din inteligibilitatea temeiului explicativ admis sau din unitatea consecinţelor derivate din el, în măsura în care se acordă cu experienţa; şi nu într-o măsură mai mică constă din completitudinea temeiului explicativ în raport cu aceste consecinţe, care se raportează numai la ceea ce s-a admis în ipoteză; ele produc analitic *a posteriori* ceea ce s-a gândit sintetic *a priori* şi se acordă întru aceasta. Conceptele de unitate, adevăr şi perfecţiune, în pofida marii lor valori operaţionale, nu întregesc tabelul transcendental al categoriilor, drept care ele nici nu au fost introduse între categorii. Rostul lor nu este acela de a se raporta la obiecte, nici ca procedeul lor să fie supus regulilor logice generale ale acordului cunoaşterii cu ea însăşi. Ele au oarecum funcţia de a da reguli, cărora trebuie să li se conformeze categoriile.

Principiile deducţiei transcendentale. Concepând categoriile în alt fel decât pe calea inductivă a principalului său predecesor, respectiv drept concepte destinate întrebuinţării pure *a priori* în raport cu orice experienţă posibilă, Kant a considerat necesară deducţia lor, şi realizarea sa într-un mod transcendental. Ea va trata legitimitatea întrebuinţării acestor concepte *a priori*[33], despre care trebuie să se ştie cum se pot raporta la obiecte care nu provin din nicio experienţă posibilă[34]. În acest scop va trebui să se explice felul în care, în calitate de superconcepte, ele se raportează *a priori* la obiecte, care ne-ar putea parveni nu prin forma intuiţiei provenite de la ele (precum se întâmplă la contrapartea lor empirică), ci prin legile care guvernează legăturile dintre ele. Aşadar, urmează să se explice felul în care noi putem prescrie naturii legea şi o putem face posibilă. Acest procedeu se deosebeşte de deducţia empirică, ce indică felul în care un concept a fost dobândit prin experienţă şi reflecţie asupra acesteia şi, ca atare nu îşi poate justifica legitimitatea, ci dă numai seama asupra posesiunii sale. Tot astfel el se deosebeşte de deducţia metafizică, care tratează originea *a priori* a categoriilor în genere prin concordanţa lor cu

[33] M. Heidegger (*Interprétation*...), interpretând reconstrucţia kantiană a categoriilor, nu o apropie de intenţia sa expresă, ci tocmai de modelul aristotelic, în opoziţie cu care se constituise :„Sarcina *Deducţiei conceptelor pure ale intelectului* constă din dezvăluirea esenţei ontologice originare a categoriilor în general, adică în dezvăluirea posibilităţii interne a esenţei sintezei pure considerată în momentul său structural pur predicativ" (p. 272). Şi: „Problema „*Deducţiei transcendentale*" ca evidenţiere a esenţei ontologice a categoriilor nu este deloc...o problemă juridică de validitate ci, în fond, ceea ce noi numim interpretarea fundamental-ontologică a Dasein-ului" (p. 326).

[34] Edgar Maurice Wolff („Étude du role de l'imagination dans la Connaissance chez Kant", Carcassonne, Bonafous et Fils,1943,190 p) Este de părere că „întreg sistemul categoriilor şi al principiilor *a priori* nu ar fi decât o asamblare de activităţi pur verbale fără ajutorul imaginaţiei: ea este cea căreia i s-a dat sarcina să le aplice experienţei, făcându-le să coboare din înălţimea metafizică pe terenul faptelor, al elaborării efective a datului" (p. 183). Şi: „Dar în această apropriere, în această pătrundere a realului de către spirit *coexistă două aspecte*: pe de-o parte *individul*, înzestrat cu visurile unei imaginaţii adesea fanteziste, se străduieşte să dea un sens spectacolului divers pe care i-l oferă lumea externă: el se mişcă în perceperea *schemelor interpretative* care se incorporează în lucruri, ...şi care oferă reflecţiei o bază de discuţie în strădania sa către o cunoaştere obiectivă a fenomenelor; ea va respinge ceea ce îi pare în dezacord cu faptele, încercând să desprindă din relaţiile lor pur subiective raporturile necesare dintre lucruri, legile naturii" (p. 184).

funcțiile logice universale ale gândirii. Cum se raportează totuşi deducția transcendentală la funcțiile gândirii şi cum ajunge să completeze prin ele deducția metafizică se va vedea în cele din urmă.

Sarcina filosofiei concepute în acest mod transcendental se extinde asupra deducerii a două feluri de concepte pe care se bazează, şi care se raportează *a priori* la obiecte: un fel este al conceptelor de spațiu şi timp ca forme ale sensibilității, iar celălalt este al categoriilor, care sunt concepte ale intelectului. În problema deducției categoriilor, Kant a considerat că spre a clarifica situația este util să atragă atenția asupra geometriei[35], care manifestă siguranță în cazul asemănător al întrebuințării cunoaşterilor pure *a priori*. Dar ceea ce nu au ele asemănător determină ca geometria să nu îşi manifeste nevoia de legitimare a originii pure a conceptului ei fundamental de spațiu, a cărui întrebuințare se referă doar la lumea sensibilă externă, unde spațiul este formă pură a intuiției provenite de la această lume, în care orice cunoaştere geometrică, în măsura în care se întemeiază pe intuiție *a priori*, are evidență nemijlocită, iar obiectele sunt, după formă, date *a priori* în intuiție odată cu cunoaşterea. Pentru conceptele pure ale intelectului situația este mai complexă; pentru ele este indispensabilă deducția transcendentală, atât pentru justificarea statutului lor, cât şi pentru justificarea conceptului de spațiu. Dat fiind că predicatele care se referă la obiecte nu sunt predicate ale intuiției şi sensibilității, ci ale gândirii pure *a priori*, predicatele se raportează universal la obiecte fără să fie condiționate de sensibilitate; şi întrucât ele nu sunt întemeiate pe experiență, nu pot indica în intuiția *a priori* niciun obiect pe care să îşi întemeieze sinteza anterior oricărei experiențe. De aceea, interogațiile în ceea ce le priveşte nu vizează doar valabilitatea obiectivă şi limitele întrebuințării lor, ci de asemenea conceptul de spațiu, a cărui deducție transcendentală[36] statutează calitatea de fenomene a obiectelor cunoaşterii.

---

[35] Mary Domski („The Transcendental and the Geometrical: Kant's Argument for the Infinity of Space", În: *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses, Band 2, Hrsg. von Valerio Rohden, Ricardo R. Terra, Guido A. de Almeida und Margit Ruffing, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2008, p. 149–159) desprinde două sensuri diferite referitoare la metodele care deosebesc geometria de filosofia transcendentală: „cunoaşterea geometrică are prioritate asupra cunoaşterii transcendentale, prin faptul că filosoful transcendental recurge la propozițiile noastre geometrice în investigațiile sale asupra spațiului. Revendicările filosofiei transcendentale, pe de altă parte, au prioritate asupra cunoaşterii, prin faptul că universalitatea şi necesitatea geometriei nu ar fi posibile fără asumarea revendicărilor transcendentale asupra intuiției pure. Filosofia transcendentală justifică sau explică astfel geometria şi o face prin ceea ce geometrul cunoaşte asupra spațiului. Altfel spus, sinteza şi cunoaşterea intuiției noastre formale asupra spațiului apare temporal şi cognitiv anterior «cogniției» transcendentale după care forma noastră pură de spațiu este în realitate infinită, întrucât filosoful transcendental trebuie să examineze conținutul cogniției noastre transcendentale înainte de a îşi putea îndeplini sarcina de a expune condițiile posibilității cogniției noastre geometrice" (p. 158).

[36] Aici Kant se distanțează de *Vorlesungen über die Metaphysik* (note de curs publicate postum, în 1821), unde el afirma că spațiul este fenomenul omniprezenței divine, iar în *Dissertatio* (1770) aproximativ acelaşi lucru prin *omnipresentia phenomenon*. În acea perioadă de început Kant era mai apropiat de ideile profesorului său Martin Knutzen decât în perioada *critică* prezentă, în care a mai păstrat numai caracterizarea spațiului ca „mărime infinită dată" (B 33/ A 53).

Față de deducția transcendentală a spațiului, deducția categoriilor intelectului are specific faptul că nu prezintă condițiile în care sunt date obiecte în intuiție, ci se referă la posibilitatea condițiilor subiective ale gândirii de a avea valabilitate obiectivă. Aceasta se realizează prin conexiunea intersubiectivă a conştiinței, realizată după o regulă non-empirică. Spre a ilustra această idee, Kant dă ca exemplu conceptul de cauză, care semnifică un mod particular de realizare a sintezei, unde la ceva A se adaugă ceva cu totul diferit B, conform unei reguli. Aici experiența nu poate fi invocată ca dovadă, rămânând ca dificultatea acestei sinteze[37] să fie preluată de procedeul critic, prin care obiecte ale intuiției sensibile urmează să se conformeze condițiilor formale ale sensibilității aflate *a priori* în suflet, pentru că altfel ele nu ar fi obiecte pentru noi. Dar nu la fel de clar apare de ce ele trebuie să se conformeze condițiilor de care are nevoie intelectul, pentru a realiza unitatea sintetică a gândirii; şi nu este clar, pentru că ar putea exista fenomene constituite astfel, încât intelectul să nu le găsească conforme condițiilor unității sale, ceea ce ar duce la concluzia dezolantă, după care în succesiunea fenomenelor nu se poate afla o regulă a sintezei, care să corespundă dubletului conceptual de cauză şi efect; ca urmare, acest concept ar rămâne vid şi nu ne-am putea baza pe el în clarificarea sintezei.

Totuşi, experiența ne poate oferi, în general, exemple de regularitate a fenomenelor, de unde să se extragă anumite concepte, a căror valabilitate obiectivă să fie verificată; dar asupra conceptului de cauză experiența nu ne oferă niciun indiciu. Prin urmare, asupra sa noi avem de ales între a îl întemeia complet *a priori* în intelect şi a îl abandona în întregime ca iluzoriu. Căci acest concept cere ca ceva A să fie astfel încât altceva B să rezulte cu necesitate din el, conform unei reguli universale. Or, fenomenele ne pun la îndemână cazuri din care se poate extrage o regulă, conform căreia ceva se întâmplă de obicei, dar niciodată nu reiese că ceea ce s-a întâmplat sau efectul este necesar; de aceea sinteza dintre cauză şi efect revendică un statut plin de „demnitate", care nu poate fi rezultat empiric, prin simpla adăugare a efectului la cauză, ci el „este pus de aceeaşi şi rezultă din ea"[38]. Este clar că universalitatea riguroasă şi necesitatea legii nu pot fi oferite de regulile empirice; maximum oferit de ele este generalitatea comparativă rezultată din inducție, care nu este mai mult decât o utilitate extinsă. În mod corespunzător, dintr-o astfel de proveniență empirică, conceptele intelectuale pure nu ar putea îndeplini aceeaşi funcție de sistematizare a întregii ştiințe. Conceptul de cauză, care exprimă necesitatea unui efect sub o condiție presupusă ar fi fals, dacă s-ar întemeia doar pe o necesitate subiectivă înnăscută în noi, de a lega anumite reprezentări empirice conform unei astfel de reguli a relațiilor. Efectul nu ar fi, în

[37] Heidegger (*Interprétation*...) vede în poziționarea lui Kant față de această dificultate prudența de a vorbi despre sinteza intuiției, a imaginației, preferând să vorbească „despre sinteza *în cadrul* intuiției, *al* imaginației, adică empirică, lăsând astfel deschisă proveniența acestei sinteze, chiar şi plecând de la imaginația pură" (p. 299).

[38] *Op. cit.*, I, p. 72, II, p. p. 103.

acest caz, legat cu necesitate de cauză în obiect, ci s-ar dovedi numai că noi suntem constituiți astfel încât într-un alt fel nu poate fi gândită această reprezentare decât printr-o astfel de conexiune; ceea ce înseamnă că orice înțelegere a noastră rezultată dintr-o valabilitate pretins obiectivă a judecăților noastre nu este decât o aparență.

Contribuția deducției transcendentale a conceptelor *a priori* este un principiu spre care trebuie să se îndrepte investigația, conform căruia conceptele trebuie cunoscute drept condiții *a priori* ale posibilității experienței, referitoare atât la intuiție, cât și la gândire. Despre conceptele care satisfac condițiile acestui principiu se spune că procură temeiul obiectiv al posibilității experienței și își dobândesc necesitatea prin deducție. Dacă ele apar în experiență, aceasta nu înseamnă că în limitele sale se poate realiza deducția lor, dat fiind că aici ele sunt doar contingente. Totuși, în lipsa acestui raport originar cu experiența posibilă în care apar toate obiectele cunoașterii, raportul obiectelor cunoașterii cu un obiect oarecare nu ar putea fi conceput.

Din expunerea analitică a deducției conceptelor pure ale intelectului s-a observat că logica generală este construită în concordanță cu diviziunea facultăților superioare de cunoaștere, care sunt intelectul și rațiunea, și mai puțin facultatea de judecare. Intelectul în genere se definește ca facultate a regulilor după care trebuie să se conducă conceptele, în timp ce facultatea de judecare este facultatea care subsumează regulilor, distingând dacă ceva se află sau nu sub o regulă dată (*casus datae legis*). Drept care, logica generală nu cuprinde prescripții pentru facultatea de judecare; întrucât ea face abstracție de orice conținut al cunoașterii, ei nu îi rămâne decât preocuparea de a reduce analitic forma cunoașterii la concepte, judecăți și raționamente și prin aceasta de a stabili regulile formale ale întrebuințării intelectului. Dacă ar fi să arate cum să se subsumeze sub aceste reguli formale, aceasta ar trebui să se realizeze, de asemenea, printr-o regulă, care ar necesita o reînsărcinare a judecății; astfel, dacă intelectul este capabil să fie instruit și înzestrat cu reguli, facultatea de judecare funcționează în afara regulii; ea trece drept un talent, care se lasă numai exercitat, nu instruit, drept care ei îi este destinată aprecierea după formă sau scop și creația corespunzătoare acestora.

O altă depășire a logicii generale asupra căreia dă seama deducția conceptelor este aceea că în timp ce aceasta nu poate da prescripții facultății de judecare, logica transcendentală o cultivă, punând-o în relație cu intelectul pur, căruia îi furnizează reguli determinate. Și ea poate contribui la extinderea intelectului în domeniul cunoașterilor pure *a priori* nu în domeniul filosofiei ca doctrină, ci în calitatea ei de critică, utilizată negativ spre a preveni greșelile facultății de judecare (*lapsus judicii*); aici, în întrebuințarea conceptelor pure ale intelectului, filosofia se dovedește singura eficientă. Filosofiei transcendentale îi este propriu că în afară de regulă sau de condiția generală a regulilor, care este dată în conceptul pur al intelectului, ea poate indica *a priori* cazul în care trebuie aplicată regula. Cauza superiorității pe care o are filosofia asupra tuturor celorlalte științe, cu excepția matematicii, se află în preocuparea sa față de concepte, care trebuie să se raporteze *a priori* la obiectele lor; prin urmare valabilitatea ei obiectivă nu poate fi demonstrată *a*

posteriori, pentru că astfel i s-ar afecta demnitatea conceptuală[39]; ci, ea trebuie să expună condițiile în care pot fi date obiecte în acord cu aceste concepte, căci în caz contrar ele ar fi lipsite de orice conținut, ar fi doar forme logice şi nu concepte pure ale intelectului.

Schematismul conceptelor pure ale intelectului. Față de conceptele cunoaşterii din experiență, conceptele pure *a priori* trebuie să mai includă, în afară de funcția intelectului manifestată în categorie, condițiile formale ale sensibilității focalizate asupra simțului intern[40]; ele alcătuiesc condiția generală în care categoria poate fi aplicată unui obiect oarecare. Condiția sensibilității, căreia îi este supus conceptul intelectului în întrebuințarea sa, ne oferă schema[41] conceptului intelectului, iar procedeul intelectului de punere în formă a sensibilității este schematismul intelectului pur[42]. Cu toate că schema este un produs al imaginației[43],

[39] *Idem*, I, p. 98, II, p. 133.

[40] Hirotaka Nakano („Selbstaffektion in der transzendentalen Deduktion", În: Kant-Studien, *102*, nr. 2, 2011) înfățişează astfel condiționarea formală a simțului intern de către autoafectare: „Toate intuițiile sensibile trebuie să fie dispuse într-o ordine temporală, drept care timpul este o condiție a admiterii tuturor intuițiilor. Dar autoafectarea este forma simțului intern, ale cărei reprezentări se clarifică numai în măsura în care sunt afectate de spontaneitatea subiectului. În acest sens, timpul şi intuițiile dispuse temporal presupun spontaneitatea...Doctrina asupra autoafectării nu evidențiază diferența dintre receptivitate şi spontaneitate, ci indică numai faptul că ambele nu sunt de despărțit. Timpul rămâne de aceea forma receptivității, cu toate că ultima ar fi imposibilă, atunci când simțul intern nu ar fi afectat de intelect. În acelaşi fel, intuițiile sunt date întotdeauna prin sensibilitate, dar această primire a intuițiilor nu ar putea avea loc, dacă intelectul nu ar afecta simțul intern. Atunci spontaneitatea poate fi o condiție a intuițiilor, fără să prezinte o condiție materială cu privire la conținutul său. În al doilea rând, autoafectarea este o condiție a intuiției formale, care la rândul ei, este o condiție a primirii tuturor intuițiilor empirice. Spațiu şi timp sunt condiții ale tuturor celor date, dar totodată ele necesită unitatea, care întemeiază participarea spontaneității. Autoafectarea face posibilă această unitate a spațiului şi timpului, care constă dintr-o raportare nemijlocită între spontaneitate şi receptivitate. Pe temeiul unei astfel de raportări funcționează intuiția formală drept condiție a existenței date şi ca eveniment al sintezei (p. 230–231). În concluzie se poate spune că „...în § 8 al Esteticii şi în § 24 al Deducției este vorba despre aceeaşi afectare, în măsura în care este o raportare nemijlocită între spontaneitate şi receptivitate, ca şi o condiție a primirii intuițiilor ca o sinteză. Ea nu presupune în prealabil niciun material receptiv. În opoziție, orice este dat se află sub temporalitate şi intuiție formală, unde ambele sunt posibile numai prin autoafectare" (p. 231).

[41] Alfredo Ferrarin ("Construction and Mathematical Schematism. Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition", în: Kant-Studien, *86*, nr. 2, 1995, p. 131–174") precizează că la Kant uneori schema apare ca o regulă, alteori ca un procedeu sau o metodă (p. 144). El îl invocă pe Moltke S. Gram (*Ontology and the Apriori*, Evanston, 1968, p. 91–120), care subliniază circularitatea noțiunii de schemă ca regulă: aceasta ar presupune că diversitatea intuitivă, pe care noi o avem este de altfel construită conform unei reguli, adică ea presupune că noi ştim ceea ce ar conține ca imagine a unui concept pur. Dar întrucât regulile ca atare nu pot fi intuite, Gram interpretează schema ca intuiție. Astfel, el vede o relație logică între schemă şi imagine..." (p. 145 sbs.).

[42] Paul Guyer (*The Claims of Knowledge*,Cambridge University,1987, Reprinted 1988,1992,1994,1995,482 p.) este de părere că pentru a înlătura problema ideilor abstracte în disputa Berkeley-Locke a introdus Kant conceptul de schemă. Aceasta îi sugerează lui „că schematismul a fost inserat în organizarea *Criticii* (posibil la o dată ulterioară compunerii cărții, întrucât ea pare a fi puțin anticipată în toate notele lui Kant care s-au păstrat), fără o concepție foarte clară asupra structurii adecvate a acestei deducții transcendentale la nivelul ei cel mai profund. Cu alte cuvinte, misterul cel mai profund asupra schematismului este misterul general, prin care Kant s-a îndepărtat de concepția

prin care se procură imaginea unui concept, ea este deosebită de imagine[44], întrucât sinteza în determinarea sensibilității nu are drept intenție o intuiție singulară (ca în cazul imaginii), ci aducerea la unitate a sensibilității. Drept temei al conceptelor „sensibile pure”[45] nu se află imagini ale obiectelor, ci scheme; şi acest procedeu are loc, pentru că în cazul în care despre conceptul de triunghi în genere s-ar considera că îi este adecvată o imagine a sa, ea nu ar putea atinge universalitatea conceptului, care face ca acesta să fie valabil pentru toate triunghiurile, ci ar fi limitată numai la o parte a sferei triunghiurilor. Schema triunghiului există numai în gândire şi are semnificația unei reguli a sintezei imaginației cu privire la figuri pure în spațiu[46]. Conceptul empiric este mai puțin afectat de imagine şi se raportează nemijlocit la schema imaginației ca la o regulă a determinării intuiției în conformitate cu un anumit concept universal.

Schematismul intelectului cu privire la fenomene şi la forma lor, fiind pus în valoare de simțul intern nu poate proveni decât din facultatea generică a sufletului; din nefericire, mecanismul său este dificil de descifrat pentru a-l putea determina[47].

---

sa originară asupra deducției directe a categoriilor în condițiile determinării temporale, separând astfel sarcina schematismului de cea a deducției transcendentale. Aici noi putem apela doar la răspunsul oferit de capitolele 4 şi 5 – şi anume că inventarea deducției de către Kant direct din aprioritatea judecății, şi mai mult, cea a deducției din certitudinea *a priori* a apercepției, l-a condus să reconceapă teoria determinării temporale doar ca o parte subsidiară a teoriei sale a cunoaşterii, separată de deducția transcendentală însăşi” (p. 159–160).

[43] Martin Heidegger (*Interprétation*...) consideră că pentru început imaginația este o „funcție a sufletului” de un rang egal intelectului şi intuiției. Ulterior *sufletul* este schimbat cu *intelectul*, drept care imaginația devine o funcție a intelectului. „Imaginația a devenit superfluă şi totul se desfăşoară plecând de la principiul dublu al intuiției şi al gândirii” (p. 253). Şi: „Kant se asigurase puțin nu numai cu privire la problema imaginației, dar şi la aceea a raportului fundamental dintre intuiție şi gândire...în poziția fundamentală a iamginației ca sursă autonomă şi pură a sintezei...expunerea kantiană va rămâne neinteligibilă” (p. 254).

[44] Heidegger (*Kant et le problème*...) consideră că la Kant „imagine” are mai întâi semnificația generală de „vedere în general”, „fără să se specifice dacă această *vedere* face ca un existent să devină intuitiv. În fapt, Kant întrebuințează cuvântul în cele trei sensuri: *vedere* mijlocită a unui existent, *vederea* decalculului prezent ce reproduce un existent, şi *vederea* unui obiect oarecare. Dar, aceste sensuri diferite ale cuvântului «imagine» nu sunt deosebite expres, şi este de asemenea îndoielnic dacă semnificația şi modalitățile imaginii pe care le cunoaştem sunt suficiente să clarificăm subiectul pe care îl tratează Kant când vorbeşte despre schematism” (p. 150–151).

[45] *Ibidem*, I, p. 101, II, p. 136. Deşi expresia pare o contradicție în termeni, ea se referă la aportul formal al facultății sensibilității în formarea conceptelor pure, concepte care nu includ în ele sensibilitate extrasă din experiență.

[46] Heidegger (*Interprétation*...) preferă să depăşească sensul dat de Kant expres imaginației, care este pusă în relație cu spațiul, şi să afirme că „*imaginația* însăşi nu este posibilă decât în măsura în care este raportată la timp sau mai clar: imaginația este *ea însăşi timpul* – în sensul acestui timp originar pe care noi îl numim *temporalitate*” (p. 302). O poziție întrucâtva asemănătoare întâlnim şi la Alfredo Ferrarin („Construction and Mathematical...”), care este de părere că spațiul este mai esențial legat de timp decât argumentează Kant în secțiunea despre Schematism. Producerea unei imagini – spune el – „trebuie să aibă o relație esențială cu producerea temporală, iar sinteza figurativă nu poate fi doar un produs secundar al imaginației. Acest fapt are un suport nemijlocit, atât în constucția geometrică, cât şi în caracterul spațial al semnelor întrebuințate în algebră şi aritmetică” (p. 163).

[47] E. M. Wolff (*op. cit.*) pune activitatea acestui mecanism în seama unei acțiuni supraindividuale, „care precede exercițiul activității personale, pentru că se impune activității tuturor indivizilor, şi care poate

De aceea, despre ea se vorbeşte în termeni relativ vagi şi prin comparaţii; în timp ce despre imagine noi ştim că este un produs al facultăţii empirice a imaginaţiei productive, despre schema conceptelor sensibile, ca figuri în spaţiu[48], nu se poate spune mai mult decât că este de asemenea „un produs şi oarecum un monogram al imaginaţiei pure *a priori*”[49], prin care imaginile devin mai întâi posibile, dar care trebuie puse în conexiune cu conceptul numai prin intermediul schemei indicate de ele şi cu care nu sunt pe deplin congruente[50]. În raport cu fenomenele, schema unui concept pur al intelectului este sinteza pură efectuată după o regulă a unităţii; ea se referă la determinarea simţului intern în genere şi se conformează condiţiilor formei sale temporale, cu privire la toate reprezentările, în măsura în care acestea trebuie să se afle în conexiune *a priori* într-un concept şi să se conformeze unităţii apercepţiei[51].

Simţul intern ne oferă prin spaţiu imaginea pură a tuturor mărimilor (*quantorum*), şi prin timp imaginea tuturor obiectelor simţurilor în genere; coborând către cantitate, imaginea nu mai este suficientă, ea trebuind să fie înlocuită cu schema, unde schema pură a acesteia (*quantitatis*) ca a unui concept al intelectului este dată

---

fi comparată cu un fel de instinct determinat de saturare a lucrurilor: omul, supus tramei prestabilite a spaţiului euclidian este asemănător păianjenului care îşi ţese pânza întotdeauna după acelaşi model sau albinei care face alveole întotdeauna hexagonale. Cum să înţelegem originea acestui instinct geometric predeterminat fără să ne referim, ca în orice teorie a instinctului, la puterea care a creat organismul cu care este solidar acest instinct? Or, fiind dat caracterul spaţio-temporal al cadrelor prestabilite ale percepţiei universului de către noi, noi nu le putem explica decât prin admiterea unei gândiri supraindividuale care ar construi organismele conform unor formule geometrice, determinate fără îndoială de exigenţele mediului ambiant, de structura sa euclidiană: dar această gândire de ordin geometric, adică *sensibil*, care construieşte corelativ organismele şi structurile senzoriale este o *imaginaţie specifică*, transcendentă indivizilor” (p. 184–185).

[48] Se va observa că, în timp ce în Estetica transcendentală spaţiul şi de asemenea timpul sunt *forme pure ale intuiţiei*, care preced intuiţiile sensibile prelucrate de aceste forme, în Analitica transcendentală, ediţia a II-a în raport cu reprezentările geometriei aceste forme pure devin obiecte pozitive ale intuiţiei (§§ 24–26).

[49] *Op. cit*., I, p. 101, II, p. 136.

[50] Alfredo Ferrarin (op. cit.) este de părere că spaţiul este mai esenţial legat de timp decât argumentează Kant în secţiunea asupra Schematismului. „Producerea unei imagini trebuie să aibă o relaţie esenţială cu producerea temporală, iar sinteza figurativă nu poate fi doar un produs secundar al imaginaţiei. Acest fapt are un suport nemijlocit atât în construcţia geometrică, cât şi în caracterul spaţial al semnelor întrebuinţate în algebră şi aritmetică” (p. 163).

[51] T.C. Williams (*The Unity of Kant's „Critique of Pure Reason”. Experience, Language and Knowledge*, Studies in the History of Philosophy, Volume 4, Lewinston/Queenston Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1987) este de părere că *apercepţia* este folosită de Kant sinonim cu *intelectul*, în timp ce apercepţia „trebuie asociată imaginaţiei pure spre a face funcţia sa intelectuală” (A 124) (p. 68). O opinie mai complexă asupra apercepţiei este exprimată de Georgi Donev („La fonction de l'apperception transcendantale dans la structure de la connaissance scientifique”, în: Revue Roumaine de Philosophie, *37*, nr. 3–4, 1993). El spune că „Funcţia gnoseologică a apercepţiei se realizează datorită fenomenologizării caracterului său numenal prin intermediul descripţiei logice a raportului dintre logica generală şi logica transcendentală. Astfel, obiectul gândirii din posibil devine real” (p. 382). Şi: „Ideea lui Kant asupra funcţiei numenale şi transcendentale a apercepţiei depăşeşte slăbiciunile empirismului şi raţionalismului, determinând dezvoltarea teoretică a idealismului german clasic. Fichte transformă interpretarea numenală şi transcendentală a apercepţiei într-o explicaţie culturologică a cunoaşterii. După Fichte, EUL (conştiinţa) ca subiect şi ca obiect, îndeplineşte două funcţii – teoretică şi practică” (p. 383).

de număr. El se prezintă ca unitate a sintezei diversului unei intuiţii omogene în genere, dat fiind că noi producem timpul în aprehensiunea intuiţiei. Odată ce îl producem, noi îi subsumăm realitatea şi negaţia, care sunt concepte pure ale intelectului ce indică o existenţă, respectiv o non-existenţă în timp. Întrucât timpul este forma intuiţiei pentru obiectele ca fenomene, ceea ce corespunde în ele senzaţiei este materia transcendentală a tuturor obiectelor ca lucruri în sine. Participarea materială a fiecărei senzaţii este gradată: ea se poate înscrie mai mult sau mai puţin în timp sau se poate reduce la nimic. Astfel se face trecerea de la realitate la negaţie, unde realitatea este reprezentată ca un cuantum; iar schema realităţii este reprezentată ca o cantitate a ceva care umple timpul, dat fiind că realitatea se produce continuu şi uniform în timp: se coboară în timp de la senzaţia care are un anumit grad până când ea dispare cu totul sau se urcă treptat de la negarea senzaţiei la senzaţia care a dobândit mărime. Timpul este imuabil; el nu se scurge, ci în el se scurge existenţa a ceea ce este schimbător. În existenţă, timpului îi corespunde în fenomen imuabilul, care este substanţa; în ea pot fi determinate succesiunea şi simultaneitatea fenomenelor conform timpului. Schema substanţei se prezintă ca persistenţă a realului în timp, prin care el este reprezentat ca substrat al determinării temporale empirice în genere, ce rămâne când celelalte se schimbă. Schema cauzei şi a cauzalităţii unui lucru în genere este de asemenea realul, dar aflat într-o continuă succesiune a diversului, supus unei reguli. Schema comunităţii, care este a acţiunii reciproce sau schema cauzalităţii reciproce a substanţelor cu privire la accidentele lor este simultaneitatea determinărilor uneia cu schemele altora conform unei reguli generale. Schema posibilităţii este acordul sintezei diferitelor reprezentări cu condiţiile timpului în genere, după care opuşii nu pot exista într-un lucru în acelaşi timp, ci numai unul după altul. Schema realităţii este existenţa într-un timp determinat. Schema necesităţii este existenţa unui obiect în orice timp. Aceste formaţiuni pre-categoriale sunt determinări temporale *a priori* după reguli, care funcţionează conform ordinii categoriilor cu seria temporală, cu conţinutul timpului, cu ordinea timpului şi în cele din urmă cu totalitatea timpului cu privire la toate obiectele posibile.

Prin sinteza transcendentală a imaginaţiei[52] schematismul intelectului realizează unitatea diversului intuiţiei în simţul intern, şi totodată realizează unitatea apercepţiei ca funcţie corespunzătoare receptivităţii simţului intern[53]. De

[52] M. Heidegger (*Kant et le...*) este de părere că instaurarea kantiană a fundamentului metafizicii conduce la imaginaţia transcendentală. „Ea face posibilă, de asemenea, unitatea originală a sintezei ontologice. Această rădăcină este implantată în timpl originar. Fundamentul originar, care se dezvăluie în instaurarea kantiană a fundamentului, este timpul. Instaurarea kantiană a metafizicii se înfiripă în *metaphysica generalis*, şi prin aceasta devine o problemă asupra posibilităţii ontologiei în general. Aceasta se interoghează asupra esenţei constituirii ontologice a fiinţei, adică asupra existenţei. Instaurarea fundamentului metafizicii se întemeiază pe timp" (p. 256).

[53] Richard Aquila („Transcendental Unity as a «Quasi-Object» in the first Critique", în: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Memphis, 1995, Volume I, Part 2, Sections 3A–3L, ed. by Hoke Robinson, Markette University Press, Milwauke, 1995, p. 483–501) consideră că unitatea transcendentală a apercepţiei, ca dimensiune formală a intelectului „este comparabilă în anumite privinţe cu dimensiunea formală a intuiţiei ca atare....În această relaţie este util să ne amintim despre Kant nu numai că el vorbeşte atât despre «apercepţie transcendentală», cât şi despre unitate *a*

unde rezultă că schemele conceptelor pure ale intelectului sunt condiţiile „adevărate şi unice”[54], prin care acestor concepte li se dă posibilitatea de a se raporta la obiecte, şi prin raportare ele dobândesc o semnificaţie; de aceea, întrebuinţarea categoriilor este numai empirică, pentru că ele dau fenomenelor posibilitatea de a fi supuse regulilor generale ale sintezei, pe temeiul unei unităţi necesare a priori. Şi sinteza nu s-ar putea realiza fără unirea necesară a conştiinţei într-o apercepţie originară, prin care se produce o conexiune generală în experienţă. În experienţa posibilă în totalitatea sa se află sursa tuturor cunoaşterilor noastre şi din raportarea generală la experienţă rezultă adevărul transcendental, care precede orice adevăr empiric şi îl face posibil.

Cu toate că schemele sensibilităţii produc mai întâi categoriile, totuşi ele sunt condiţionate anterior intelectului, de sensibilitate. De aceea schema este numai fenomen sau conceptul sensibil al unui obiect în acord cu categoria. Categoriile considerate în semnificaţia lor pură, eliberate de orice condiţii ale sensibilităţii ar trebui să fie valabile pentru lucruri în genere după cum sunt, în timp ce schemele lor le reprezintă după cum apar; categoriile au însă o semnificaţie independentă de toate schemele şi mai extinsă. Lor le mai rămâne o semnificaţie şi după ce se face abstracţie de orice condiţii sensibile, dar numai o semnificaţie logică, care este a unităţii reprezentărilor, cărora nu le poate fi dat niciun obiect şi nicio semnificaţie capabilă să procure un concept al obiectului. De acest fel este substanţa; dacă lăsăm de-o parte determinarea sensibilă a persistenţei, ea semnifică numai ceva ce poate fi gândit ca subiect, dar nu şi ca predicat pentru altceva. De aceea, categoriile fără scheme sunt numai funcţii ale intelectului cu privire la concepte, dar nu reprezintă niciun obiect. Semnificaţia lor vine de la sensibilitate, pe care o provoacă intelectul.

În aplicarea conceptelor pure ale intelectului la experienţa posibilă întrebuinţarea sintezei lor este matematică sau dinamică, căci ea poartă parţial asupra intuiţiei,

---

apercepţiei, adesea ca aparent reciproce, după cum o face şi cu intuiţia pură şi *forma* intuiţiei, dar de altfel vorbind despre *ultima*, Kant intenţionează frecvent anumite feluri de «obiecte» sau «quasi-obiecte», şi anume spaţiul şi timpul” (p. 485). Şi: „unitatea transcendentală a apercepţiei, cel puţin într-o privinţă, este «forma esenţială» a întregului în discuţie. Acest fapt sugerează, desigur, că noi nu trebuie să privim o astfel unitate ca fiind ea însăşi un fel de întreg sau de quasi-întreg. Dar noi trebuie să acceptăm că poate exista mai mult decât o noţiune de unitate transcendentală, care este prezentă în Deducţie. În plus, după cum Kant vorbeşte despre spaţiu şi timp ca despre «simple forme» ale intuiţiei, *dealtfel* ca intuiţii şi astfel ca quasi-întregi, se poate aştepta şi de la unitatea apercepţiei. Această aşteptare poate fi considerată ca fiind confirmată de modul particular în care Kant vorbeşte în fapt despre «identitatea numerică» a unităţii apercepţiei” (p. 493). Patricia Kitcher (“Connecting intuitions and concepts at B 160 n.”, În: The Southern Journal of Philosophy, Supplement, *25*, 1987, The Spindel Conference 1986: The B-Deduction) dă un sens mai extins unităţii transcendentale a apercepţiei, „care necesită un oarecare tip de unitate obiectivă în lumea experienţei noastre. Unitatea dată de spaţiu şi timp este o astfel de unitate, pentru că toate chestiunile cu care ne confruntăm, pot fi raportate unele la altele printr-o poziţie spaţio-temporală sau cel puţin temporală. Apoi, Estetica arată că unitatea dată de spaţiu şi timp este o trăsătură constantă a experienţei noastre. Astfel, în orice lume în care spaţiul şi timpul sunt formele intuiţiei noastre, noi ne vom confrunta cu cerinţele unităţii transcendentale ale apercepţiei. În afară de acestea,...argumentul din B 160 nu poate susţine în realitate o concluzie care nu este limitată la spaţiu şi timp. Unitatea apercepţiei ar fi garantată de unele forme străine ale intuiţiei, care ar fi spaţiul şi timpul, permiţând o conexiune generală a tuturor problemelor experienţei” (p. 148).

[54] *Op. cit*., p. 138.

parțial asupra existenței unui fenomen în genere. Condițiile *a priori* ale intuiției sunt cu privire la experiența posibilă absolut necesare, în timp ce condițiile existenței obiectelor unei intuiții empirice posibile în sine sunt numai contingente. De aceea, principiile întrebuințării matematice vor avea necesitate absolută, apodictică, pe când principiile întrebuințării dinamice vor avea caracterul unei necesități *a priori*, dar numai indirect, cu condiția gândirii empirice într-o experiență, și nu vor conține evidența nemijlocită proprie celor dintâi.

Tabelul categoriilor ne dă indicații asupra tabelului principiilor, pentru că acestea sunt reguli ale întrebuințării obiective a categoriilor. Toate principiile intelectului pur sunt anticipări ale percepției, analogii ale experienței, axiome ale intuiției și postulate ale gândirii empirice în genere. Atât în ceea ce privește evidența, cât și determinarea fenomenelor *a priori* conform categoriilor cantității și calității, principiile lor se deosebesc considerabil de principiile celorlalte două, întrucât deși ambele dispun de o certitudine perfectă, prima este intuitivă și va aparține principiilor matematice, pe când ultima este doar discursivă și va aparține principiilor dinamice.

CONSTRUCŢIONISMUL SOCIAL. ORIGINI ŞI FORME ACTUALE

IOAN BIRIŞ[1]

Într-un sens foarte larg se poate spune că întreaga cunoaştere ştiinţifică din domeniul socialului apelează la „constructe", aşa încât un anumit angajament al construcţionismului social reprezintă – după unii autori[2] – o caracteristică indispensabilă oricărei cercetări din sfera ştiinţelor sociale. Aceasta deoarece e nevoie ca „lucrurile" sociale să fie „constructe sociale" pentru a putea fi analizate din perspectiva ştiinţei sociale. Termenul de „construcţionism social" este unul destul de controversat, Darin Weinberg considerându-l sinonim cu cel de „construcţionism" sau de „constructivism social"[3].

Originile construcţionismului social se găsesc chiar în lucrările părinţilor sociologiei, îndeosebi în concepţiile lui Durkheim, Marx şi Weber, după cum subliniază acelaşi autor citat mai înainte. În pofida pozitivismului profesat, nu trebuie uitat că în unele lucrări ale sale (*Clasificarea primitivă* sau *Formele elementare ale vieţii religioase*), Durkheim susţine teza că sistemele de clasificare dintr-o societate dată reflectă organizarea socială a acelor societăţi. Iar organizarea unei societăţi, firește, este o construcţie socială. Weber, la rândul său, înrădăcinat într-o tradiţie construcţionistă germană, de la Kant la Dilthey şi la Nietzsche, face din constelaţiile subiective şi din semnificaţiile acestora o problemă legitimă pentru studiul ştiinţific al socialului. Se poate spune că la Weber semnificaţia, valorile socio-culturale, procesul de raţionalizare dar şi tipurile ideale[4] sunt teoretizate după canonul construcţionist.

Meritul cel mai mare pentru afirmarea construcţionismului social îl are însă Karl Marx, îndeosebi prin teoretizarea de către acesta a conceptului de „conştiinţă falsă", teoretizare care îşi găseşte ecouri puternice în analizele lui Georg Lukács cu privire la conştiinţa de clasă şi la conceptul de reificare, precum şi în cele ale lui Antonio Gramsci despre problematica hegemoniei. Aceste influenţe se regăsesc apoi într-o serie de alte direcţii şi preocupări, aşa cum ar fi demersurile lui Michel

---

[1] „Universitatea de Vest" din Timişoara.

[2] Darin Weinberg, *Social Constructionism*, în vol. Bryan S. Turner (ed.), *Social Theory*, Blackwell Publishing Ltd., 2009, p. 281.

[3] Echivalarea termenului de „construcţionism" cu cel de „constructivism" ni se pare o exagerare. După părerea noastră termenul de „construcţionism social" ar trebui păstrat pentru sfera ontologiei sociale, cadru în care s-a şi afirmat, iar termenul de „constructivism" este specific planului epistemologic, fiind valabil şi pentru epistemologia ştiinţelor naturii, aşa cum este utilizat, de exemplu, în epistemologia piagetiană.

[4] Darin Weinberg, *Social Constructionism*, p. 283.

Foucault cu privire la raportul putere – cunoaştere, studiile lui Pierre Bourdieu despre violența simbolică ori unele teorii feministe din ultimii ani.

O altă sursă puternică pentru construcționismul social se constituie din perspectiva interacționismului simbolic. În acest cadru s-a teoretizat sistematic ideea că simbolurile sunt construite social, iar indivizii sociali, pentru a putea sesiza lumea, pentru a putea lua act de aceasta, sunt nevoiți să apeleze la simboluri, construcționismul fiind utilizat, drept urmare, la modul axiomatic[5].

Aceste rădăcini ale construcționismului social se întâlnesc în prezent cu unele orientări postmoderniste, orientări pentru care indivizii sociali sunt „animale auto-interpretative" şi care consideră că natura umană nu este obiectivă, întrucât ea nu poate transcende cultura[6]. Ideea care se degajă într-o atare perspectivă este aceea că lumea socială nu poate fi privită decât din interior, că stabilitatea relativă a înțelegerilor şi semnificațiilor noastre se datorează dependenței inerente a sistemelor de cunoaştere de comunitățile sociale care le împărtăşesc.

Dar lucrarea considerată clasică pentru construcționismul social de astăzi este aceea a autorilor Peter L. Berger şi Thomas Luckmann, *Construcția socială a realității*[7]. Chiar din primele rânduri ale lucrării, autorii subliniază: „realitatea este construită social, iar sociologia cunoaşterii trebuie să analizeze procesele prin care acest lucru are loc"[8]. Această subliniere pare destul de radicală, pentru că nu se precizează dacă e vorba de întreaga realitate (adică şi de cea naturală) sau numai de realitatea socială. Preocupați de sociologia cunoaşterii, cei doi autori pot fi bănuiți de o asumare radicală a construcționismului, întrucât în această perspectivă „cunoaşterea realității fizice însăşi nu scapă determinismului social, care susține că o cunoştință este situată totdeauna într-o societate dată şi derivă sau provine din contextul social care o zămisleşte"[9].

Autorii amintiți țin să precizeze că atât termenul de „realitate", cât şi acela de „cunoaştere" aparțin contextului social în care aceştia sunt folosiți. De exemplu, „ceea ce este «real» pentru un călugăr tibetan poate să nu fie «real» pentru un om de afaceri american. «Cunoaşterea» unui delincvent criminal diferă de «cunoaşterea» criminologului"[10]. Altfel spus, societatea este aceea care poate determina prezența unor idei, dar nu şi natura respectivelor idei. Berger şi Luckmann recunosc că în legătură cu natura realității sociale rămân îndatorați, pe de o parte, lui Durkheim (deşi îi condimentează puțin teoria şi cu unele idei dialectice preluate de la Marx), iar pe de altă parte lui Weber, îndeosebi prin ideea că realitatea socială se constituie prin înțelesuri subiective. Dar se poate realiza o sinteză între concepțiile lui Durkheim şi Weber? Autorii amintiți sunt convinşi că se poate, întrucât regula

[5] *Ibidem*, p. 285.

[6] Robert Bishop, *The Philosophy of the Social Sciences*, Continuum, London/NewYork, 2007, p. 63.

[7] Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Construirea socială a realității* (traducere de Alex. Butucelea), Editura Univers, Bucureşti, 1999.

[8] *Ibidem*, p. 9.

[9] Frédéric Nef, *Traité d'ontologie*, Gallimard, Paris, 2009, p. 47.

[10] Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Construirea socială a realității*, p. 11.

fundamentală a sociologului francez, în conformitate cu care faptele sociale trebuie privite „ca lucruri" şi cerinţa esenţială formulată de către sociologul german, de a considera că obiectul sociologiei îl reprezintă „înţelegerea acţiunii în plan subiectiv", nu sunt contradictorii[11]. Căci societatea este dual㠹 ea dispune de fapte obiective, pe o latură a ei, dar se clădeşte mereu pe o activitate care exprimă înţelesuri subiective, pe cealaltă latură. Cei doi sociologi clasici, Durkheim şi Weber, cunoşteau că societatea are o dimensiune obiectivă (pe latura facticităţii sale), dar şi o dimensiune subiectivă (formată din înţelesurile subiecţilor sociali), de aceea societatea este considerată o „realitate *sui generis*". Atunci întrebarea centrală cu privire la natura socialului va fi următoarea: cum este posibil ca înţelesurile subiective să devină facticităţi obiective? Sau cum e posibil ca activitatea umană (*Handeln*) să producă o lume de lucruri (*choses*)?

Pentru a răspunde la astfel de întrebări, Berger şi Luckmann fac apel nu doar la achiziţiile clasice ale teoriei sociale, ci şi la interacţionismul simbolic din cadrul sociologiei contemporane, precum şi la analizele cu privire la limbaj. De pe aceste baze se poate spune că „viaţa de fiecare zi se prezintă ca o realitate interpretată de oameni şi având pentru ei o semnificaţie subiectivă, ca o lume coerentă"[12]. Când se caută temeiurile unei astfel de realităţi, pe lângă ceea ce poate oferi teoria din ştiinţele sociale, e nevoie în egală măsură şi de aportul filosofiei. Din această direcţie, consideră cei doi autori, analiza fenomenologică pare cea mai adecvată, deoarece ea este „pur descriptivă" (şi prin aceasta empirică), dar nu „ştiinţifică" în sensul ştiinţelor empirice. Într-o atare perspectivă, descrierea realităţii sociale întâlneşte imediat fenomenul intenţionalităţii conştiinţei, respectiv orientarea acesteia către obiecte. Aceasta întrucât orice proces de conştientizare implică intenţionalitatea. Cum se poate ajunge de aici la situaţii obiective? Se poate prin procesul de obiectivare în lumea inter-subiectivă. Această lume intersubiectivă este împărtăşită de către fiecare subiect social cu ceilalţi subiecţi. Un rol special în acest sens îl joacă limbajul, deoarece limbajul folosit zilnic oferă posibilitatea de satisfacere a obiectivării şi, totodată, prin limbaj sunt ordonate relaţiile umane. Aceste ordonări se constituie în diferite tipuri, care pot deveni anonime cu trecerea timpului. De aceea, realitatea socială considerată ca viaţă cotidiană poate fi percepută drept un continuum de tipizări, care are la un pol situaţiile frecvente şi intense de raportare „faţă-n-faţă", iar la celălalt pol abstracţiile anonime, inaccesibile subiectivităţii de genul „faţă-n-faţă".

Structura socială nu este atunci altceva decât suma acestor tipizări. Iar în cadrul ei limbajul este un sistem de semnale, avându-şi rădăcinile în situaţiile faţă-n-faţă, însă limbajul poate fi detaşat cu destulă uşurinţă de aceste situaţii şi se poate obiectiva în abstracţii din ce în ce mai înalte. În calitatea lui de sistem de semnale, limbajul are deja calitatea obiectivităţii, el putând obliga indivizii să se încadreze în anumite tipare. Mai ales în forma sa simbolică, limbajul poate avea o desprindere

[11] *Ibidem*, p. 28.
[12] *Ibidem*, p. 29.

maximă de situaţiile subiective, aşa încât reprezentările simbolice precum cele din religie, filosofie ori ştiinţă pot să domine „de la mare înălţime realitatea vieţii cotidiene, ca nişte prezenţe gigantice dintr-o altă lume”[13]. Aşadar, simbolismul în genere şi limbajul simbolic reprezintă constituenţi esenţiali pentru realitatea socială.

Dacă pornim de la polul simbolic, al tipizărilor anonime din realitatea socială, atunci vom da imediat peste instituţii. Dar cum se produce instituţionalizarea? Pentru a explica acest fenomen, adepţii construcţionismului social pornesc de la relaţia organism – activitate. Respectiv, se arată că, spre deosebire de speciile animale, care „trăiesc în lumi închise”, adică, pe lângă delimitările geografice, acestea au o relaţie biologică stabilă cu mediul, omul are o relaţie deschisă cu mediul său, ceea ce înseamnă că această relaţie nu este strict dependentă de constituţia biologică a omului, de aceea omul s-a putut stabili pe aproape întreaga suprafaţă a planetei. Deşi, sub aspect instinctual, omul este subdezvoltat în comparaţie cu alte mamifere, în această „subdezvoltare” rezidă şi un avantaj, anume acela prin care omul poate dispune de constituţia sa într-o gamă foarte extinsă de activităţi şi de o variabilitate continuă. „Într-adevăr – scriu Berger şi Luckmann – , dacă examinăm chestiunea prin prisma dezvoltării biologice, putem spune că perioada foetală a organismului uman se extinde aproximativ un an după naştere. O dezvoltare biologică intrauterină care la animale este completă încă în corpul mamei, la copilul uman se încheie abia după separarea de uter. În această perioadă, însă, copilul se află nu numai *în* lumea exterioară, ci şi interacţionează *cu aceasta* prin numeroase modalităţi complexe”[14]. Aşadar, organismul uman îşi continuă dezvoltarea biologică şi *după* ce a intrat în mediul său social, adică interacţionează nu doar cu natura, ci şi cu ordinea culturală şi socială.

S-ar putea spune atunci că însăşi dezvoltarea biologică a organismului uman este determinată social după naştere înspre o anumită direcţie, ceea ce ar îndreptăţi ideea că „omul se produce pe sine însuşi”. Autorii citaţi mai sus argumentează că această maleabilitate a organismului uman în funcţie de societate şi cultură este ilustrată cel mai bine de către dovezile etnologice privind sexualitatea, căci deşi omul are înclinaţii sexuale comparabile cu cele ale altor mamifere, la om această sexualitate este relativ independentă de anotimpuri, de ritmurile temporale, şi este exprimată în diverse modalităţi, ceea ce reflectă determinarea socio-culturală. Contrar susţinerilor sociobiologiei, adepţii construcţionismului social vor sublinia răspicat faptul că ordinea socială nu derivă din cea biologică, respectiv că ordinea socială nu poate exista altfel decât ca produs al activităţii umane. Cum apar atunci instituţiile? Dacă avem în vedere că în orice societate instituţiile constituie latura cea mai obiectivă a acesteia, că ele îndeplinesc rolul de control al comportamentelor prin cerinţele de respectare a unor tipare prestabilite de conduită, rezultă că procesul de instituţionalizare apare oriunde într-o societate atunci când se

[13] *Ibidem*, p. 52.
[14] *Ibidem*, p. 61.

realizează anumite tipizări reciproce între subiecţii umani care acţionează, după ce asemenea acţiuni devin deprinderi.

Traiectoria instituţionalizării într-o societate porneşte, deci, de la fenomenul interacţiunii între subiecţii umani, trece prin fenomenul de tipizare, de formare a unor deprinderi, ceea ce implică şi o anumită diviziune a muncii, iar rezultatul se va concretiza în diferite instituţii sociale. Ce acţiuni sunt apte să fie tipizate reciproc? Sunt apte pentru tipizare toate acele acţiuni care sunt relevante pentru subiecţii care interacţionează, aşa cum sunt, de exemplu, cele legate de muncă, de sexualitate, de teritorialitate etc. În momentul în care instituţia formată este recunoscută şi de către urmaşii subiecţilor care au contribuit la tipizarea reciprocă, atunci gradul de obiectivitate al instituţiei este asigurat. Cu precizarea însă că, oricât de masivă, oricât de puternică apare obiectivitatea instituţiilor pentru subiecţii umani care urmează, această obiectivitate este una *construită*, este produsă de om. Din acest motiv lumea instituţională nu poate avea alt statut ontologic decât are activitatea umană care a produs această lume.

Relaţia dintre om, în calitatea sa de producător al realităţii sociale, şi produsul care rezultă, adică respectiva lume socială, este una dialectică, deoarece între cei doi poli ai relaţiei avem mereu o interacţiune mutuală. Rădăcinile hegeliene se pot observa uşor în astfel de idei ale construcţionismului social. Dacă este vorba de o interacţiune dialectică, rezultă că nu doar producătorul influenţează sau determină produsul, ci şi produsul acţionează asupra producătorului. Trebuie distinse trei momente cruciale în această relaţie dialectică: a) exteriorizarea subiectivităţii umane; b) obiectivarea, adică o „exteriorizare în activ” (care trebuie diferenţiată de „obiectivizare”, aceasta din urmă constituind rezultatul obiectivării, produsul sau scopul activităţii); c) interiorizarea, respectiv procesul de socializare prin care produsul, realitatea socială sau – altfel spus – lumea socială obiectivată este reflectată în conştiinţă, este reproiectată. În tot acest cadru, limbajul este sistemul de semnale care obiectivează experienţele comune şi tot el le face accesibile celor din comunitatea lingvistică. Totodată, limbajul este cel care furnizează diferitele mijloace necesare pentru obiectivizarea unor noi experienţe.

Întruparea instituţiilor la nivelul experienţelor individuale se face prin intermediul rolurilor, care nu exprimă altceva decât „tipuri de actori”. De aceea rolurile sociale permit şi edifică trăsătura de control al instituţionalizării, reprezentând, în ultimă instanţă, ordinea instituţională. Diferitele roluri pot fi integrate într-o societate, ceea ce face ca anumite roluri să reprezinte simbolic ordinea socială în totalitatea ei, aşa cum se prezintă de regulă instituţiile politice ori cele religioase.

O întrebare care se poate ridica în acest moment este următoarea: cât de cuprinzător este într-o societate sectorul activităţii instituţionalizate în raport cu ceea ce rămâne neinstituţionalizat? Un răspuns amănunţit la această întrebare ar presupune o investigaţie istorică asupra variabilităţii sociale, dar un răspuns de principiu ne poate spune că sfera instituţionalizării într-o societate dată este

dependentă de gradul de generalitate al structurilor de relevanţă. În acest context trebuie avut în vedere şi faptul că procesul de instituţionalizare în orice societate nu are un caracter ireversibil, uneori trecându-se la procese de dezinstituţionalizare.

Pe de altă parte, ne putem întreba şi în legătură cu intensitatea instituţionalizării: cât de puternic poate fi obiectivizată ordinea instituţională? Se poate merge în această direcţie până acolo încât realitatea instituţională să fie percepută ca o realitate non-umană? Istoria ne arată că da, respectivul fenomen fiind numit „reificare", adică o percepere a fenomenelor umane, aşa cum sunt şi instituţiile, drept „lucruri"[15], drept forme ne-umane. Altfel spus, reificarea nu este niciodată exclusă din realitatea socială, căci ea apare ori de câte ori obiectivarea este dusă la extrem, în astfel de cazuri fiind vorba de o lume dezumanizată, de o realitate socială de tipul *opus alienum*. Iată de ce, în perspectivă construcţionistă, analiza reificării este importantă atât pentru evidenţierea înclinaţiilor către acest fenomen în anumite societăţi şi în anumite contexte istorice, cât şi pentru surprinderea acelor împrejurări care favorizează de-reificarea.

Se mai impune însă o nuanţare. Realitatea instituţională poate fi considerată o obiectivare „de ordinul întâi", dar există şi o obiectivare „de ordinul al doilea", o obiectivare a înţelesului, ceea ce poate fi exprimat prin termenul de legitimare[16]. Procesul de legitimare într-o societate poate produce înţelesuri noi, înţelesuri necesare pentru a ajuta la integrarea semnificaţiilor care deja au fost corelate cu obiectivarea „de ordinul întâi". Integrarea se realizează la două niveluri: a) nivelul orizontal, nivel la care ordinea instituţională trebuie să aibă înţeles pentru toţi membrii colectivităţii sau societăţii, respectiv pentru toţi indivizii care participă la această ordine; b) nivelul vertical, nivelul biografiei individuale, caz în care totalitatea vieţii individului, care traversează etapele ordinii instituţionale, trebuie să fie inteligibilă subiectiv. E posibil ca, în primele faze ale instituţionalizărilor, când încă nu e nevoie de un sprijin intersubiectiv sau biografic suplimentar, legitimarea să nu fie necesară. Dar când se pune problema transmiterii ordinii instituţionale unei noi generaţii, atunci legitimarea este inevitabilă.

Întrucât legitimarea este simultan un proces de „explicare" şi de „justificare", rezultă că acest proces al legitimării conţine două componente distincte: componenta cognitivă şi componenta normativă. Într-un prim moment, e nevoie să existe o cunoaştere a rolurilor şi acţiunilor considerate „juste", precum şi a celor considerate „greşite", şi abia într-un al doilea moment se impune demnitatea normativă a imperativelor. Altfel spus, cunoaşterea precede valorile când e vorba de legitimarea instituţiilor. Apoi, subliniază Berger şi Luckmann, trebuie să facem distincţie între diferite niveluri de legitimare, cum ar fi: 1) nivelul legitimării

[15] Deşi unele exegeze ale sociologiei durkheimiene merg până acolo încât îl acuză pe sociologul francez de „reificare" (prin cerinţa ca faptele sociale să fie privite ca „lucruri"), noi considerăm că această acuză nu este justificată, deoarece pentru Durkheim cerinţa respectivă este una prin excelenţă metodologică, pe când procesul de reificare vizează planul ontologic.

[16] Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *op. cit*., p. 110.

incipiente, nivel preteoretic care apare imediat ce se transmite un sistem de obiectivizări lingvistice în legătură cu o anumită experienţă umană (de exemplu, transmiterea unui vocabular de rudenie legitimează acea structură de rudenie); 2) nivelul propoziţiilor teoretice rudimentare, un fel de scheme explicative accentuat pragmatice, legate nemijlocit de acţiunile concrete şi care au menirea de a lega între ele serii de înţelesuri obiective (aşa cum sunt proverbele, maximele morale, dar şi legendele şi poveştile populare); 3) nivelul teoriilor explicite, caz în care un sector instituţional este legitimat cu ajutorul unui corpus diferenţiat de cunoştinţe (de pildă, poate exista o teorie economică a „statutului de văr"), cu precizarea că atunci când legitimarea devine o „teorie pură", ea, legitimarea, se poate autonomiza, generând propriile procese instituţionale; 4) nivelul simbolic, nivel ce poate fi considerat drept o matrice a totalităţii înţelesurilor obiectivate social şi cu existenţă subiectivă reală, nivel înalt unde sunt integrate diferitele domenii de semnificaţii, capacitatea de depozitare a înţelesurilor la acest nivel depăşind cu mult domeniul vieţii sociale, deschizându-se astfel multiple posibilităţi către transcendent (de exemplu, la acest nivel, incestul poate fi văzut ca ofensă adusă ordinii divine a Cosmosului).

Să ne oprim puţin asupra acestui tablou construcţionist privind realitatea instituţională şi legitimarea ei. Am văzut că instituţionalizarea poate cunoaşte diferite grade de obiectivare, de la formele normale până la cele reificate, la fetişuri. La rândul ei, legitimarea parcurge cele patru niveluri, de la preteoretic până la universul simbolic, ultimele două niveluri (cel al teoriilor şi nivelul simbolic) făcând posibilă autonomizarea legitimării şi transcenderea realităţii sociale. Totodată, aşa după cum am subliniat, legitimarea conţine un moment cognitiv, informativ, şi un moment axiologic, normativ. Datorită momentului cognitiv, care îl precede pe cel normativ, trecerea de la un nivel la altul presupune transmitere de informaţie. Ce rol are informaţia în acest proces extrem de complex? Iată o întrebare pe care construcţionismul social pare s-o ocolească, cel puţin în forma sa frontală. Ce rol joacă informaţia în stabilirea structurilor şi ierarhiilor sociale? Pentru a răspunde la astfel de întrebări este necesar să înţelegem că informaţia considerată ca atare, adică la modul cel mai general, „este prin excelenţă un *fenomen de relaţie*, un produs al mai multor medieri"[17], fiind interferentă cu semnificaţia.

Dar legitimarea nu rămâne la momentul cognitiv, ci antrenează şi momentul normativ, valoric. Cum se pot concilia cele două momente? Situaţia este dependentă de valorile aduse în discuţie: dacă valoarea centrală este, de exemplu, aceea a adevărului, aşa cum se întâmplă în cazul instituţiilor ştiinţifice, atunci este „normal ca informaţia să-şi subordoneze semnificaţia"; iar când prin limbaj ca sistem de semnale sunt propulsate în prim-plan conţinuturi apreciative (dreptate, bine, frumos etc.), „momentele de gen semnificaţie îşi spun în primul rând

[17] Ion Irimie, *Scrisori despre informaţie*, Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 2010, p. 10.

cuvântul. În aceste cazuri, adevărul este prezent doar la modul subtextual”[18]. Se ştie însă că o funcţie extrem de importantă a informaţiei este aceea de a contribui la constituirea de structuri ierarhice. Dar cum se realizează această funcţie atunci când informaţia este subordonată semnificaţiei, când nivelul simbolic al legitimării furnizează anumite modalităţi de delimitare a realităţii sociale? În acest fel, nivelul simbolic oferă anumite definiţii pentru realitatea socială. De exemplu, simbolismul brahmanic a impus întregii societăţi din Vechea Indie definiţiile sale, iar istoria omenirii abundă în exemple de acest fel.

Interesant este însă mecanismul prin care informaţia (subordonată semnificaţiei, momentului normativ) ajunge să instituie structuri sociale ierarhice, la limită structuri fetişizate[19]. Acest mecanism încă nu este suficient cunoscut, construcţionismul social mulţumindu-se să amintească doar câteva idei pe linia Hegel – Marx în legătură cu problema limită a reificării. Sugerăm că o investigaţie mai profundă a studiilor de antropologie şi de istorie a culturilor ar putea scoate la lumină multe aspecte ale rolului informaţiei în procesele de legitimare şi de fetişizare, ceea ce ar îmbogăţi cunoaşterea privind instituţionalizarea în realitatea socială. Filosofic vorbind, ne putem desigur întreba dacă exteriorizările şi obiectivările de la care porneşte construcţionismul social în explicarea instituţionalizării sunt exteriorizări şi obiectivări veritabile. Dar cine stabileşte ceea ce este veritabil la nivel de societate? Şi mai ales ceea ce este semnificativ? În direcţia deschisă de asemenea întrebări găsim şi spinoasa problemă a înstrăinării umane[20], solidară cu aceea a fetişizării. Propulsată mai ales de către Fichte, în dezbaterea conceptelor de *Eu* şi de *Non-Eu*, problema înstrăinării este tratată general-filosofic de către Hegel, care o leagă de actul creaţiei, apoi de către Feuerbach (cu aplicaţie strictă la înstrăinarea religioasă) şi de către Marx, cu referire la înstrăinarea generică şi înstrăinarea în muncă.

---

[18] *Ibidem*, p. 150.

[19] Într-un anume sens s-ar putea spune că „*fetişizările sunt efectul unui anumit tip de informaţie şi de «prelucrare» a informaţiei* sau, mai exact, al unui anumit fel de a interpreta informaţia: *interpretare prin mistificare*” (Constantin Popovici, *Spectator la peluză*, Editura Augusta, Timişoara, 1999, p. 92). Fetişurile, subliniază acelaşi autor, sunt false arhitecturi sociale, precum şi ierarhiile confecţionate pe această bază. Pornind de la aceste fenomene, se conturează o problemă esenţială pentru studiul realităţii sociale: cum se constituie structurile sociale şi, mai ales, există o raţiune necesară a ierarhiilor în această arhitectură? Un exemplu bizar îl constituie proliferarea de ierarhii după prăbuşirea sistemelor dictatoriale din Europa Centrală şi de Est. Sunt necesare multiplele ierarhii nou construite care produc o vizibilă risipă de ban public?

[20] „Luată în sine – atrage atenţia profesorul Ion Irimie într-un studiu semnificativ dedicat problemei – tema înstrăinării este şi nu este una banală. Este banală, dacă luăm fenomenul înstrăinării, doar, în una sau unele din manifestările lui. Nu este banală, dacă privim înstrăinarea ca fiind o dimensiune de fond a condiţiei umane, ca o caracteristică esenţială a socio-umanului şi general-umanului. Ea este un ceva care se furişează peste tot, în tot şi în toate, în toate ca viaţă economică, socială, politică, morală, religioasă, artistică, filosofică. Ea ne apare, când ca un ceva în văzul lumii, când mascată în muncă, în iubire, în păcat etc.” (Ion Irimie, *Homo philosophus. Problema înstrăinării*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2010, p. 192).

Cu aceste probleme ajungem însă la celălalt pol al realităţii sociale, anume la polul subiectivităţii. Pentru Berger şi Luckmann societatea trebuie înţeleasă „ca fiind un proces dialectic aflat în continuă mişcare, compus din trei etape – exteriorizarea, obiectivarea şi interiorizarea”[21]. Dar la nivel de societate aceste etape nu trebuie privite în succesiune, ci în simultaneitate. În ceea ce-l priveşte însă pe individ, acesta nu se naşte ca membru al societăţii, ci doar ca predispoziţie pentru sociabilitate, de aceea în viaţa individului avem o succesiune temporală care începe cu interiorizarea. Procesul ontogenic prin intermediul căruia se realizează această interiorizare este socializarea, iar sub acest aspect construcţionismul social nu aduce nimic nou faţă de teoriile sociologice cunoscute ale acestui fenomen.

În forma sa radicală, construcţionismul (numit de către unii constructivism, deşi, după cum am arătat în paginile anterioare, cei doi termeni nu sunt sinonimi) se doreşte incompatibil cu gândirea tradiţională, deoarece din perspectiva construcţionismului realitatea autentică nu este doar aceea dezvăluită de către teoriile ştiinţifice, ci în aceeaşi măsură de concepţiile personale sau de diferite ideologii[22], întrucât fiecare realitate este o *construcţie* (în sens nemijlocit), în legătură cu care trebuie să căutăm credinţele pe care se bazează[23]. Într-o atare direcţie, unii teoreticieni ai construcţionismului (constructivismului), aşa cum este şi Ernst von Glasersfeld[24], consideră că această orientare a devenit în ultimele decenii o teorie incomodă, o teorie care rivalizează deopotrivă cu sociobiologia şi cu behaviorismul. Pentru că, în timp ce sociobiologia pune accentul pe rolul genelor în explicarea comportamentului uman, iar behaviorismul subliniază rolul fundamental al mediului, construcţionismul aduce la lumină aspecte noi, legate de faptul că noi trăim mereu în lumea pe care involuntar o construim, involuntar pentru că nu suntem atenţi la acest proces şi nici nu ştim cum îl desfăşurăm. Mai mult, această ignoranţă în procesul de construcţie a realităţii este chiar necesară.

Care ar fi deosebirea esenţială între ceea ce ne oferă teoriile tradiţionale ale cunoaşterii şi ceea ce ne spune teoria construcţionismului radical? După acelaşi autor, Ernst von Glasersfeld, teoriile tradiţionale rămân profund îndatorate modelului corespondenţei, respectiv al unei corespondenţe iconice între cunoştinţele noastre şi realitatea pe care o exprimă, ceea ce implică o ruptură între obiect şi subiect. În schimb, construcţionismul (constructivismul) radical postulează această relaţie ca o adecvare (adaptare) funcţională, şi nu ca o corespondenţă iconică. Pe ce temei este postulată adecvarea funcţională? Deşi construcţionismul se vrea diferit de sociobiologie, după cum am menţionat mai înainte, tentaţia de a

[21] Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *op. cit*., p. 151.

[22] Paul Watzlawick (Hg.), *Die erfundene Wirklichkeit. Wie wiessen, was wir zu wissen glauben? Beitrage zum Konstruktivismus*, Piper Verlag, München/Zürich, 2010, p. 15.

[23] *Ibidem*, p. 10.

[24] Ernst von Glasersfeld, *Einführung in den radikalen Konstructivismus*, în vol. Paul Watzlawick (Hg.), *Die erfundene Wirklichkeit. Wie wiessen, was wir zu wissen glauben? Beitrage zum Konstruktivismus*, Piper Verlag, München/Zürich, 2010, p. 17.

apela la teoria evoluționistă este la fel de mare. Cu precizarea că nu atât determinismul genetic interesează în acest caz, ci mai ales adaptarea. Pentru Ernst von Glasersfeld teoria ştiințifică nu exprimă o „corespondență" cu o realitate autonomă, din afara teoriei, ci ele, teoriile, sunt mai degrabă „potriviri", adecvări la realitate, în sensul că o „soluție ştiințifică" dintr-o anumită teorie joacă rolul de „selecție" pentru acea realitate, adică avem de-a face cu un mecanism asemănător cu acela din teoria lui Darwin.

Desigur, echivalarea termenului de „adecvare" (de „potrivire") cu acela de „adaptare" poate crea destule confuzii. Glasersfeld atrage atenția că termenul englezesc *fit* (cu multiple înțelesuri, de la „acces", „cuvenit", „potrivit", „înzestrat" etc., până la cel de „adaptare", „ajustare"), care are echivalentul german în termenul *passen* (a se potrivi, dar şi a fi oportun, a se adapta), l-a condus pe Darwin la utilizarea unei expresii destul de nefericite: „survival of the fittest"[25]. Astăzi, consideră Glasersfeld, conceptul de *fitness* a ajuns să fie un principiu de bază al teoriei evoluționiste şi al teoriei construcționist-radicale deopotrivă. Dar dacă teoria contemporană a evoluției a ajuns să privească evoluția naturală ca pe o „realitate" („Evolution ist eine Tatsache")[26], o realitate aşa cum este Pământul sau Soarele, ori aşa cum sunt Piramidele egiptene, atunci nu e de mirare că teoria construcționismului radical extrapolează aproape firesc actul de construcție la întreaga existență, nu doar la cea socială.

Nu întâmplător adepții construcționismului radical invocă în mod repetat pe Giambattista Vico şi expresia celebră a acestuia, *verum ipsum factum* (adevărul este ceea ce se face), ajungând la concluzia că procesul de cunoaştere nu se referă la o realitate „obiectivă", ontologică, ci exclusiv la ordinea şi la organizarea experienței din lumea trăirilor noastre[27]. De aceea construcționismul radical poate asuma şi ideea lui Jean Piaget după care „*l'intelligence ... organise le monde en s'organisant elle-même*" (inteligența ... organizează lumea organizându-se în acelaşi timp pe ea însăşi). Conştiința noastră este orientată (dar nu pre-orientată, nu determinată) mereu către un scop, însă posibilitățile de a construi o ordine sunt întotdeauna ghidate de paşii anteriori ai construcției[28].

Procesul acestei construcții este similar cu acela al procesului evoluționar. Teoria contemporană a evoluției atrage atenția că nu există o „pre-determinare" a acestui proces, că natura nu lucrează „inginereşte", ci mai degrabă „meştereşte". Preluând unele idei ale lui François Jacob, Mircea Flonta subliniază că „evoluția biologică se desfăşoară prin «meştereală», adică prin refolosirea constantă a

[25] „Wenn das Wort «passen» so verstanden wird, dann entspricht es dem englischen «fit» in der Darwinschen und neodarwinistischen Evolutionstheorie. Darwin selbst hat unglücklicherweise den Ausdruck «*survival of the fittest*» verwendet." (*Ibidem*, p. 20).

[26] Thomas Junker, Sabine Paul, *Der Darwin Code. Die Evolution erklärt unser Leben*, Verlag C.H. Beck, München, 2010, p. 7.

[27] Ernst von Glasersfeld, *op. cit.*, p. 23.

[28] *Ibidem*, p. 37.

vechiului pentru a face ceva nou”[29]. Cu alte cuvinte, mecanismul construcției evoluționare, precum şi al construcției realității (în viziunea construcționismului radical) este de genul „văzând şi făcând”, adică „meşterind” cu ceea ce există la îndemână. Dacă ceea ce este construit prin „meştereală” se potriveşte, atunci poate fi selectat şi procesul continuă mai departe. E limpede acum, credem, de ce construcționismul social îşi asociază teoria evoluției în formă darwiniană şi neodarwiniană.

Trebuie precizat însă că, în forma sa radicală, construcționismul social e greu de acceptat. Dacă întreaga realitate (nu doar cea socială) este construcția subiectului, atunci foarte uşor se ajunge la solipsism. Apoi, construcționismul radical se asociază cu un antirealism generalizat. Dar pot exista mai multe forme de realism (realism metafizic, realism semantic, realism ştiințific, realism moral etc.) şi tot atâtea forme de antirealism. În această situație se pot alege poziții mai nuanțate, aşa încât, pe fondul multiplicității de forme de realism şi de antirealism, cineva poate fi realist într-un domeniu şi antirealist în alt domeniu, aşa cum sugerează şi Michael Dummett. Lucrurile nu sunt deloc simple, căci se ajunge uşor la dileme de genul celei atât de vechi când se vorbeşte despre realism sau antirealism în etică: „ceva este bun pentru că Dumnezeu doreşte acest lucru, sau Dumnezeu doreşte acel ceva pentru că este bun?” Filosoful de la Oxford[30] recunoaşte că A.J. Ayer a dat dovadă de mare profunzime când a argumentat că a doua parte a dilemei semnalate se reduce la o sugestie nevalidă, dar nu uită să sublinieze că pentru Wittgenstein era extrem de greu de acceptat doar prima parte a dilemei, în timp ce a doua să fie judecată pur şi simplu superficială.

Dar, cum spuneam, cineva poate fi realist când e vorba de existența naturală sau chiar a numerelor, dar să fie antirealist (şi, deci, construcționist) când e vorba de valori, afirmând că acestea sunt creații, construcții ale spiritului nostru. Se pare că suntem mai aproape de adevăr dacă acceptăm un realism fizic şi un antirealism social[31]. Adică e mai uşor de acceptat un construcționism moderat, valabil doar pentru domeniul realității sociale, decât varianta de construcționism radical. Construcționismul moderat insistă de regulă pe ruptura dintre realitatea fizică şi cea socială, considerând că socialul este marcat pragmatic, iar caracterul construcționist derivă din caracterul intențional şi contextual al socialului, ceea ce face ca în domeniul socialului să domine nu atât corelațiile cauzale, ci mai ales dependențele spirituale. Pentru construcționismul moderat s-ar putea alcătui atunci următorul tablou comparativ[32]:

---

[29] Mircea Flonta, *Darwin şi după Darwin. Studii de filozofie a biologiei*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2010, p. 298.

[30] Michael Dummett, *Originile filosofiei analitice* (traducere în limba română de Ioan Biriş), Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2004, p. 258 (interviul realizat de Fabrice Pataut).

[31] Frédéric Nef, *op. cit.*, p. 49.

[32] *Ibidem*, p. 54.

Existențe fizice	**Existențe sociale**
– nu se raportează la nimic	– se raportează la lucruri
– noncontextuale	– contextuale
– fără interior	– interior şi exterior
– independente de spirit	– dependente de spirit
– cauzale	– noncauzale

În schimb, construcționismul radical refuză orice formă de naturalism, respectiv contestă întreaga coloană din stânga tabloului de mai sus. În plus, construcționismul radical promovează: a) un holism radical (în ideea că înseşi existențele fizice, nu doar cele sociale, se raportează unele la altele); b) un contextualism radical (existențele fizice sunt relative şi ele la dispozitivele contextuale sociale de producție); c) un proiecționism radical (toate existențele sunt dependente de proiecția spiritului); d) un cauzalism simbolic universal (inclusiv pe latura cauzalității fizice)[33].

[33] *Ibidem*, p. 55.

CUPLUL CATEGORIAL *LIMBĂ – VORBIRE*: SEMNIFICAȚII TEORETICO-METODOLOGICE

VASILE MACOVICIUC[1]

Limbajul – prin însăşi natura şi conexiunile/implicațiile sale – solicită abordări specializate, plurale, refuzând, însă, în acelaşi timp corsetul metodologiilor reducționiste; cu sau fără voia cercetătorilor, în analiza limbajului decisive sunt raporturile cu lumea exterioară, gândirea/conştiența, cunoaşterea, comunicarea în termenii sensului, semnificației, referinței. De aceea, dispersia teoretico-metodologică este, prin tradiție, însoțită de speculația lămuritoare a filosofiei. Privită însă dinspre imediatitatea socio-culturală, această dispersie îşi acceptă ca referențial şi punct de convergență tema comunicării, tocmai pentru că poate stimula conjuncția reflecției teoretice cu praxis-ul cotidian, între cele două planuri/niveluri de analiză existând presiuni şi influențe meditative.

Considerăm, totuşi, că problemele comunicării au, prin structură şi implicații, amploare filosofică, deşi la modă sunt interpretările accentuat reductive, dominând cele tehniciste, pigmentate cu generalizări de psihologie experimentală care seduc un public larg. Dincolo de gustul pentru un soi de exotism teoretic larvar propriu civilizației actuale – structural dezinhibată – sunt evidente dimensiunile compensatorii ale unei discrete ideologii culturale menite să re-activeze mimetic instinctele/instanțele solidarizării umane, manipulând în exact aceeaşi măsură în care afirmă că se eliberează de consecințele uniformatizatoare ale industriei valorice. Iluzia stăpânirii secretelor comunicării este inoculată prin autovirusare psihologică, de la simplul receptor mass media până la omul de afaceri şi tagma comunicatorilor – specialişti în relațiile publice – cu o seninătate suspectă. Adeziunea spontană la acest canon instituționalizat este impulsionată de nevoia unei certitudini interioare şi de aspirația instrumentalizării performante a reacțiilor adaptative.

Abordările de acest tip – cu o mărturisită valoare/miză operațională – se integrează, de fapt, pattern-urilor unei culturi în care proiectele umane mizează pe reuşită, şi nu pe împlinire. Contribuțiile semnificative nu au impus încă o mutație paradigmatică, fiind întâmpinate ca nuanțări/dezvoltări/aplicații specifice ale schemei standard elaborate de Shannon şi Weaver, ca tributare sau asimilabile acesteia. Or deprinderea de a discuta problema comunicării în termenii modelului elaborat de inginerii de comunicații a devenit o barieră epistemologică. Modulațiile interpretative ale cuplului categorial *Limbă-Vorbire* exprimă presiunile unui

[1] Academia de Studii Economice din Bucureşti.

asemenea context ideatic/socio-cultural complex. La rândul lor, lingvistica, poetica şi stilistica, hermeneutica, psiho-sociologia, logica, antropologia ş.a. sunt discipline care pot fi valorificate nu doar în spaţiul interdisciplinarităţii ci, mai ales, în cel al distanţării metateoretice – critice, deci – de judecăţi şi prejudecăţi latente care le osifică, alimentând credinţa luării în posesie spirituală fără rest a obiectului. Proiectele filosofice încearcă să convertească ideaţiile îngust specializate într-o experienţă global-semnificantă/semnificativă menită să corijeze excesele auto-valorizatorii, pasiunile antieretice, şi să facă posibil dialogul perspectivelor într-un laborator al complementarităţii posibile. Standardele specifice de ştiinţificitate sunt astfel absorbite şi re-semnificate prin integrarea în tematizarea structurii dialogale/dialogice a spiritului uman şi, implicit, a limbajului. Introducerea în ecuaţia cercetării a experienţei trăite, a orizonturilor de aşteptări, eşecuri şi proiecţii modulate în dialogul-fapt-de-viaţă este o condiţie necesară – sigur, nu şi suficientă – pentru înlăturarea/ subminarea/transgresarea blocajelor epistemologice provenite din presupoziţiile care fac posibile decupajele specializate, dar pot eşua într-un solipsism metodologic.

Tema *omului dialogal* – care lipseşte din proiectele lingvistice iniţiale – are o accentuată deschidere filosofică, pentru simplul motiv că inserează limbajul în câmpul unor experienţe plurale, pluridimensionale, ca nucleu de precipitare categorial-problematică. Dacă diferitele discipline decupează numai acele aspecte prin care îşi validează propriile presupoziţii ontico-ontologice şi epistemologico-metodice, este necesară evitarea constructelor reducţioniste, preferând o constructivitate care re-vectorializează perspectivele particulare. Plierea constant interogativ-constructivă pe experienţa dialogală a metabolizat iniţiativa saussuriană prin mutaţii teoretico-metodologice care legitimează orizonturi de aşteptare mult mai consistente şi o disponibilitate cognitivă crescută pentru dimensiunile operaţionale. Sintagma lui Claude Hagège, „*omul dialogal*" şi sintezele lui Francis Jacques sintetizează – în reflecţii lingvistice post-structuraliste/post-analitice – schimbări de paradigmă filosofică în interpretarea subiectivităţii/spiritului. Este, în sfârşit, repusă în drepturi – ca obiect de reflecţie/meditaţie – natura dia-logică, dialogală, a spiritului uman. Acest referenţial suspendă predispoziţiile metodologiilor – asumate în prelungirea lui Saussure – la închidere şi autoadulare, inducând un benefic echilibru dinamic al perspectivelor, diferenţierea în locul eterogenităţii, complementaritatea în locul excomunicării, astfel încât, regândind tematizările asupra limbajului şi asumând limitele de principiu, obiectul însuşi să fie reconstruit conceptual în sinteze nereducţioniste.

Aşa cum sesizează Vasile Tonoiu[2], modelul omului dialogal – construit progresiv în jurul intercomprehensiunii din fluxurile mereu schimbătoare ale vieţii cotidiene – stimulează repoziţionări teoretico-metodologice în spaţiul ştiinţelor socio-umane. În această deschidere de principiu, sunt desfăşurate exerciţii hermeneutice

[2] Cf. Vasile Tonoiu, *Omul dialogal. Un concept răspântie*, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 1995.

creative de înaltă ținută şi prospețime spirituală: tema alterității la Martin Buber; plurisemantismul comunicării directe; de la „jocurile de limbaj" (L. Wittgenstein) la teoria actelor de limbaj (în special J. Searle); plurilingvismul limbajului în acte (M. Bahtin); traducerea ca experiență hermeneutică, structural dialogală (G. Steiner); dialogul metodologiilor în hermeneutica lui P. Ricoeur ş.a. Cheia de boltă este, însă, construită din două mari contribuții contemporane: Claude Hagège (autorul unui proiect de lingvistică socio-operativă care evită consecințele reducționiste ale structuralismului de tradiție saussuriană şi ale orientărilor din pragmatică, prin conceperea „omului dialogal" ca „enunțător psihosocial" – cu variabile empirice care reorganizează ştiințele umaniste din unghi antropologic) şi F. Jacques – filosoful care pune serios sub semnul întrebării tradiția carteziană prin investigarea unui spațiu dia-logic al interlocuției. Aşa cum remarcă Simone Goyard-Fabre într-o monografie recentă, în cazul lui Francis Jacques este evident efortul unei reconstrucții a filosofiei şi filosofării.[3] Problema limbajului şi tema comunicării sunt reconstruite din perspectiva raționalității dia-logice; abordate din perspectiva regimului transcendental al relației/reciprocității, aceste obiecte de studiu sunt reevaluate în profunzime, stimulând mutații radicale în ontologia subiectivității şi, implicit, în ontologia sensului.

1. Numeroase polemici – ale căror efecte/ecouri culturale sunt încă active – au reuşit să impună părerea că – în privința modurilor actuale de abordare teoretică a sferei umanului – ar exista numai o miză: *pro sau contra subiectivității*, legitimând la modul absolut disjuncția *structuralism sau existențialism*, tradusă conjunctural în schema ideologică *umanism sau antiumanism*. Am observa, deocamdată, că această sedimentare a mizelor teoretice are o valabilitate restrânsă şi localizabilă: a fost posibilă în (şi produsă de) climatul socio-cultural francez postbelic, datorită polarizării unor tendințe, explicabile contextual şi istoric, până la transformarea diferențelor în surse de conflict – pe de o parte, nevoia de (şi intențiile axate pe) organizare, sistem, re-structurare, iar pe de altă parte, valorificarea unei tradiții de libertate, filosofie a spiritului, recunoaştere a subiectivității şi angajării interioare. În măsura în care disputa existențialism-structuralism a beneficiat de implicarea unor nume sonore (de la J.P. Sartre la M. Foucault, Cl. Lévi-Strauss, J. Lacan ş.a.), a reuşit – în parte, şi datorită calificativelor ideologice influențate, direct sau discret, de marxism – să gestioneze o gamă problematică gravă sub presiunea conjuncturilor ideologice. Credem însă că trebuie luată în considerație chestiunea de fond: cea referitoare la amploarea specializărilor metodologice contemporane – însoțite de tematizări epistemologice şi inflexiuni metafizice – în orizontul cărora este (re)gândit specificul ireductibil al umanului. Câmpul disputelor şi promisiunilor actuale este articulat de inovații conceptuale şi

[3] Simone Goyard-Fabre, *De l'interrogation radicale ou philosopher autrement. Essai sur l'œuvre philosophique* de Francis Jacques, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011.

înstăpâniri tematice ce-şi au sursa în lingvistica structurală, semiotică, hermeneutică şi prelungirile lor post-moderne.

Teritoriul ştiinţelor spiritului a suportat segmentări succesive specificatoare prin autonomizarea psihologiei, istoriei, sociologiei şi antropologiei şi lingvisticii: „Schimbarea de paradigmă pe care o reprezintă trecerea de la o filosofie a conştiinţei la o filosofie a limbajului constituie", aşa cum sesizează J.Habermas, „o tăietură (epistemologică – n.n.) la fel de profundă ca şi ruptura cu metafizica. Semnele lingvistice treceau până acum drept instrumente şi accesorii ale reprezentărilor: de acum înainte, regnul intermediar al semnificaţiilor simbolice dobândeşte o valoare proprie. Relaţiile dintre limbaj şi lume sau dintre propoziţie şi stările de fapt preiau ştacheta relaţiilor între subiect şi obiect. Operaţiile de constituire a lumii, care erau apanajul subiectivităţii transcendentale, sunt luate în grijă de către structurile gramaticale. Munca reconstitutivă a lingviştilor ia locul unei introspecţii greu controlabile. În sfârşit, regulile după care se înlănţuie semnele, se formează frazele, se produc enunţurile pot să fie desprinse din configuraţiile lingvistice care sunt, ca să spunem aşa, realităţi ce se oferă ochilor noştri."[4]

Alături de caracterizarea gândirii filosofice contemporane de către J. Habermas ca fiind postmetafizică – de fapt, rezultanta unor poziţii antimetafizice (I. Kant, pozitiviştii ş.a.) şi a unor eforturi de construcţie filosofică pe fundalul demitizării sistematice a vechilor arhitecturi metafizice (proces accentuat de posteritatea lui Fr. Nietzche) –, trebuie avută în vedere o rupere de echilibru între dezvoltarea ştiinţelor naturii şi a ştiinţelor privitoare la om. Tendinţa de a identifica întreaga cunoaştere cu structura categorială a raţiunii elimină sau eclipsează alte moduri prin care spiritul se raportează la sine şi la tot ceea ce se află în afara sa. În consecinţă, omul modern este sfâşiat de intersectarea a patru mişcări ale spiritului (Daryush Shayegan)[5]: 1) instrumentalizarea gândirii – dispreţul pentru contemplaţie, devalorizarea arhetipurilor iraţionalului, obsesia şi iluzia obiectivităţii ultime; 2) matematizarea lumii – aplatizarea viziunii despre natură, „dezvrăjirea" ordinii universale, insensibilitate în faţa misterului existenţei, înlocuirea omului vizionar cu omul vizual – percepţia suprafeţei mimând uimirea în faţa adâncurilor lumii; 3) naturalizarea omului – trecerea de la substanţe spirituale la pulsiuni primitive, încât omul nu mai este interpretat în dimensiunea polară a unei întoarceri la origini, ci în perspectiva liniară a unei evoluţii naturale în care apar diferenţe de grad faţă de alte specii; 4) demitizarea timpului – secularizarea Providenţei, istoria fiind înţeleasă ca mediere între real şi ideal, ca proces al umanului către telos-ul prin care se autoproduce.

---

[4] Jürgen Habermas, *La Pensée postmétaphysique*, Paris, Armand Colin, 1988, p. 13.

[5] Daryush Shayegan, *Les quatre mouvements descendants et ascendants de l'Esprit*, în *Colloque de: Tsukuba Sciences et symboles – Les voies de la connaissance*, Présenté par Michel Cazenave, Paris, Éditions Albin Michel, S. A., 1986, p. 26–36.

Pe fundalul acestor dominante ale spiritului contemporan poate fi înţeleasă mutaţia vizată de Habermas: de la o filosofie a conştiinţei la o filosofie a limbajului. Acesta este, de fapt, planul în care vor fi puse toate registrele filosofice ale sensului – fie că primatul limbajului este asumat de o filosofie a formelor simbolice (E. Cassirer), fie că, într-o formulare radicală pe direcţia unui optimism ştiinţificizant, se vorbeşte despre consistenţa ,,semnului-om" (omul tratat ca semn), afirmând că, întrucât ,,cuvântul sau semnul pe care îl foloseşte omul este omul însuşi", ,,omul este un semn exterior" (Charles S. Peirce).

Interesul aparte pentru sens are, fără îndoială, şi o justificare psiho-socială. Însă, problema semnificaţiei se situează în centrul preocupărilor actuale mai ales dintr-un motiv epistemologic, întrucât angajează reflecţii care întemeiază saltul de la nivelul factologic la unificarea teoretică în disciplinele socio-umane. ,,Nu putem să transformăm inventarierea comportamentelor omeneşti în antropologie şi seria evenimentelor în istorie decât interogându-ne asupra sensului activităţilor umane şi asupra sensului istoriei. Lumea pare a se defini în mod esenţial ca lume a semnificaţiei. Lumea nu poate să fie numită «umană» decât în măsura în care semnifică ceva. Astfel, ştiinţele umaniste pot să-şi găsească un numitor comun în cercetarea îndreptată asupra semnificaţiei. În sfârşit, dacă ştiinţele naturale se interoghează pentru a şti cum sunt omul şi lumea, ştiinţele umaniste îşi pun, într-o manieră mai mult sau mai puţin explicită, problema de a şti ce înseamnă omul şi lumea." Sub acest aspect, lingvistica este ştiinţa cea mai bine plasată, este o ,,ştiinţă pivot" ce îşi asumă ,,rolul de catalizator"[6]. O anume disponibilitate către unificarea altor perspective ştiinţifice asupra omului este integrată în chiar lingvistica lui Saussure; sub acest aspect, este suficient de sesizat că modul de tratare a raportului Limbă–Vorbire dovedeşte asimilarea unor distincţii metodologice din epocă – de pildă, cea dintre social şi individual în reprezentarea conştiinţei (sociologia lui Émile Durkheim şi psihologismul lui Gabriel Tarde) –, dar, în egală măsură, îşi asumă deschideri originale prin situarea lingvisticii înseşi în spaţiul semiologiei, asupra căruia va trebui să se pronunţe (şi) psihologia. De astfel, o întreagă tradiţie filosofică – încă din antichitatea greacă – identifică studiul limbajului cu analiza gândirii umane.[7]

Schimbările de paradigmă nu anulează – ci doar estompează – dimensiunea filosofică a problemelor în discuţie. Impulsul către interdisciplinaritate localizează epistemologic tocmai nevoia de interpretare filosofică generală a limbajului dincolo de strictele specializări metodologice. Dacă la Saussure este evidentă intuirea unor proceduri comune tuturor ştiinţelor umane, Charles W. Morris – fără a prefera

[6] A. J. Greimas, *Sémantique structurale* (*Recherche de méthode*), Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p. 5, 6.

[7] Cf. Bertil Malmberg, *Histoire de la linguistique* (*de Summer à Saussure*), Presses Universitaires de France, Paris, 1991, pp. 5–6; de asemenea, Philippe Ducat, *Le langage*, Ellipses/Éditions Marketing S. A., 1995, pp. 9–17; despre modul în care lingvistica se detaşează de tradiţia filosofică în abordarea limbajului – Danièle Manesse, *La linguistique*, în *Histoires de la Philosophie*. *Idées*, *Doctrines*, sous la diréction de François Châtelet, vol. 7 – *La philosophie des sciences sociales* (*de 1860 à nos jours*), Paris, Hachette, 1973, pp. 303–327.

corsetul lingvisticii – sugerează posibilitatea valorificării semiotice a unor discipline tradiționale, cum ar fi logica, gramatica şi retorica. Semioticii – în calitate de metaştiință şi, în particular, organon – i se atribuie virtuți integrative şi sistematizatoare. L. Hjelmslev afirmă tranşant că, în descrierea fenomenelor umaniste – ceea ce înseamă aspirația de a face din umanism un obiect de cunoaştere –, trebuie să alegem între perspectiva poetică şi atitudinea ştiințifică; dacă excluderea reciprocă a celor două tipuri de abordare este sterilizantă, coordonarea lor benefică poate fi realizată prin identificarea unui numitor comun al tuturor cunoştințelor socio-umane în structurile lingvistice. Deşi în alt sistem de referință, proiectul lui Morris este similar: semiotica poate impulsiona constituirea umanisticii ca ştiință. Umanistica (*humanistics*) este metalimbaj/discurs teoretic menit să descrie, să expliciteze şi să organizeze tipologic umanitățile (*humanities*) care sunt semne-obiect, respectiv discursuri primare ce indică receptarea în termeni valorici a producțiilor culturale (literatură, morală, pictură, muzică, religie ş.a.). Ca discursuri legate nemijlocit de activitățile creatoare ale omului, umanitățile constituie obiectul epistemic al unei metateorii: umanistica. Semiotica pune, deocamdată, la îndemâna umanisticii instrumentele unui metadiscurs/metalimbaj descriptiv promițător sub raport ştiințific.

Structuralismul, semiotica şi hermeneutica sunt deschideri teoretico-metodologice, cu virtuți integratoare, asupra a tot ceea ce poate fi inclus în universul sensului. În sistemul de referințe distincte – deseori polemice, deşi, în principiu, complementare şi de aceea, mai nou, interferente –, aceste perspective vizează produsele creativității umane – fie că aceasta este numită „activitate simbolică" (P. Ricoeur, ş.a.), „comportament simbolic" (Chomsky ş.a.) sau „aptitudine"/facultate umană de a semnifica/simboliza (de la Saussure, Benveniste ş.a. la Hagège ş.a.). Deopotrivă, se pune accent pe totalități, ansambluri organizate, cărora li se subordonează elementele componente; existența/manifestarea sensului este căutată la nivelul sistemelor de semne, a marilor unități/arhitecturi semnificante – şi nu a semnelor izolate – în care pachetele de relații/interdependențe generează configurații simbolice ireductibile la (şi independente de) impresii factologice şi atomizări analitice. În acelaşi timp, obiectul exemplar al cercetării îl constituie ipostazele concretizate textual (în sens larg) ale impulsului uman de a semnifica. De-mitizarea fondului simbolic este inițiată prin vizarea a ceea ce este dincolo de subiect şi obiect – „spiritul obiectivat" (N. Hartmann), „lumea a treia" (K. Popper). Faptul că metoda structurală şi semiotica optează pentru o atitudine descriptiv-explicativă neutră, desubiectivizată, iar hermeneutica se adânceşte în interpretarea experiențelor subiective ale sensului nu reprezintă decât diferențe de presupoziții, postulate, legitimare epistemologică şi tip de discurs (meta-)teoretic, fără însă a întemeia rupturi definitive. Este adevărat că structuralismul şi semiotica sunt apte să limpezească – prin construirea de modele – acele condiții interne care fac posibilă existența (reală sau potențială) a sensului, în timp ce hermeneutica se fixează dintru început pe carnalitatea semnificantă a textului, sub-textului şi con-textului, deci pe sensul trăit prin complicitate afectivă. Însă, abordările ştiințifice nu mai pot fi expediate prin suspectarea de „pozitivism", „scientism", ci trebuie integrate filosofic, pentru motivul

esenţial că oferă elemente de ontologie a sensului care ajută însuşi demersul hermeneutic în efortul de de-centrare a subiectivităţii (de-psihologizare). Corecţii reciproce mobilizează însăşi evoluţia fiecărei perspective metodologice în parte. De astfel, este evident că lingvistica începe să fie conştientă de presupoziţile sale hermeneutice (în decuparea obiectului: Saussure; în selectarea anumitor caracteristici: Benveniste, Searle); semiotica îşi încorporează tema „interpretării" (de origine hermeneutică), iar „arcul hermeneutic" resimte avantajul asimilării modelelor structuralist-semiotice ca temei şi instanţă de control pentru actul comprehensiv (P. Ricoeur). Dacă hermeneutica – implicată în însuşi modul de a practica filosofia de la Kierkegaard încoace, sau în postura metodologică iniţială (Schleiermacher, Dilthey) – oferă alternative reumanizatoare la presiunile scientiste alimentate de prestigiul cultural al ştiinţelor naturii – asumându-şi prin Gadamer o vigilenţă epistemologică –, astăzi nu mai poate ocoli dialogul cu paradigmele ştiinţifice – în special, lingvistica structurală şi semiotica – ale căror performanţe au apărut chiar pe terenul ştiinţelor socio-umane. Între cunoaşterea de sine a omului – mediată de limbaj/semne/simboluri/texte – la care aspiră hermeneutica şi, pe de altă parte, conceptul de semioză – prin care subiectul uman este tratat ca actor al practicii semiotice – distanţa metodologică nu anulează, totuşi, o anume compatibilitate a celor două proiecţii teoretice asupra umanului.

Marile contribuţii din lingvistică şi filosofia limbajului, discursurile teoretice despre semne şi interpretare pot fi integrate într-o ontologie particulară a umanului, în măsura în care este vorba de studierea unei subiectivităţi fixate în/prin semne/limbaj. Originalitatea lui Francis Jacques constă în pledoaria antropologică pentru un primat al relaţiei (*primum relationis*) – căreia îi acordă funcţii transcedentale – şi în tematizarea interogaţiei ca mod specific uman de a fi.[8]

2. Cu o ambiguitate/imprecizie fertilă, Francis Jacques afirmă că „ceea ce este esenţial în limbaj nu ţine de lingvistică"[9]. În descrierea, interpretarea, clasificarea şi explicarea faptelor lingvistice sunt atinse chestiuni care depăşesc lingvistica, întrucât este evident faptul că „gândim un univers pe care l-a modelat mai întâi limba noastră. Varietatea experienţelor filosofice sau spirituale se află sub dependenţa inconştientă a unei clasificări pe care limba o operează prin simplul fapt că este limbă şi că simbolizează"[10]; prin urmare, tot ceea ce aparţine „categoriilor mentale" şi „legilor gândirii" nu face, într-o mare măsură, decât să oglindească organizarea şi distribuţia categoriilor lingvistice. Această evidenţă culturală nu este ignorată în demersurile specializate ştiinţific, ci doar suspendată metodologic sub aspectul complexităţii pentru a face posibilă precizarea unei atitudini care permite şi promite sporirea controlată a inteligibilităţii. Asupra unui orizont dispus la exerciţiul speculaţiei,

[8] Cf. Simone Goyard-Fabre, op. cit., p. 55 şi urm.

[9] Francis Jacques, *L'espace logique de l'interlocution*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 18.

[10] Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, Gallimard, 1966, p. 6.

lingvistica proiectează criterii, principii şi rigori metodologice în deschiderea cărora sunt operate decupaje, specificându-se obiectul, tehnici descriptiv-explicative, constructe conceptuale ce-şi aproprie problema semnificației. Obiectul nu este dat întocmai şi nu precedă perspectiva teoretică, ci dimpotrivă, se poate spune că ,,punctul de vedere este cel care crează obiectul"[11]. Precizarea metodologică a lui Saussure a fost (şi este) însuşită de majoritatea abordărilor contemporane ale limbajului, chiar dacă perspectivele din care este pusă la lucru diferă sensibil de la un autor la altul. Chiar dacă se creează impresia unui cerc vicios – întrucât lingvistica îşi vizează/cercetează obiectul, iar, pe de altă parte, perspectiva metodologică este cea care îşi creează/produce obiectul de studiu –, este evident faptul că ,,obiectul care se oferă gândirii nu este în sine un efect al procedeelor metodologice"[12].

Aşa cum sesizează Frédéric Worms, în contrbuțiile lui Saussure îşi află originea tendința de a considera că ştiințele umane trebuie să-şi identifice sensul în structuri înțelese ca sisteme de semne; cu alte cuvinte, ,,se generalizează şi consideră ca ultim valid noul model al sensului propus de către lingvistica structurală, şi care constă în a-l înțelege ca sistem de diferențe ."[13] Prin analogie cu modelul Limbii, ştiințele umaniste interpretează obiectivitatea sensului prezent în cele mai diferite realități receptate ca sisteme de semne.

Întrebându-se ,,care este obiectul integral şi concret al lingvisticii", Saussure sesizează că, în timp ce alte ştiințe pot să opereze asupra unor obiecte determinate dinainte, deja fixate, date ca atare, astfel încât se pot analiza după anumite puncte de vedere, lingvistica nu se află într-o asemenea situație. Materia lingvisticii – constituită din toate manifestările de limbaj – este eterogenă, putând fi examinată de către discipline deosebite şi din unghiuri distincte. ,,Luat în întregul său, limbajul este multiform şi heteroclit; călare pe mai multe domenii, în acelaşi timp fizic, fiziologic şi psihic, limbajul aparține domeniului individual şi celui social; el nu se lasă clasificat în nici o categorie de fapte umane, pentru că nu se ştie cum să i se desprindă unitatea." Unica soluție întrevăzută de Saussure presupune ca examenul teoretic ,,să se plaseze din capul locului pe terenul limbii şi să ia limba ca normă pentru toate celelalte manifestări ale limbajului."[14]

Limba este un construct teoretic – model de inteligibilitate unitară a faptelor de limbaj, şi principiu de clasificare – capabil să identifice, dincolo de eterogenitate şi antinomii, acele caracteristici esențiale cărora trebuie să li se atribuie primul loc în studiul limbajului: ,,facultatea (aptitudinea) – naturală sau nu – de a articula vorbe nu se exercită decât cu ajutorul instrumentului creat şi furnizat de către

[11] Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Publié par Charles Bailly et Albert Séchehaye avec la colaboration de Albert Riedlinger, Édition critique préparée par Tullio de Mauro, Postface de Louis-Jean Calvet, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1995, p. 23.

[12] Arild Utaker, *La philosophie du langage: une archéologie saussurienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 170.

[13] Frédéric Worms, *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, Éditions Gallimard, 2009, p. 469.

[14] F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* , ed. cit., p. 25.

colectivitate"[15] şi, de aceea, „nu limbajul vorbit este ceea ce este natural în om, ci facultatea de a constitui o limbă, adică un sistem de semne distincte corespunzătoare unor idei distincte."[16] Limba este accesibilă unei definiţii autonome, restituind limbajului unitatea esenţială. Din totalitatea faptelor calificate ca fiind lingvistice, Saussure decupează limba ca obiect; finalitatea activităţii de cercetare impune reelaborarea conştiinţei subiective a locutorilor în manieră critică pentru a avea acces la reconstituirea sistemului lingvistic în baza căruia se poate introduce o ordine firească, o coerenţă neevidentă în ansamblul eterogen al faptelor de limbaj. Roman Jakobson apreciază că dihotomiile *langue-parole*, *Langage-Speech*, *système linguistique-énoncé*, *Type-Token* ş.a. surprind logica limbajului, „însă trebuie să admitem că conceptele de *cod* şi *mesaj* introduse de teoria comunicării sunt mult mai operaţionale decât ceea ce ne oferă teoria tradiţională pentru a exprima această realitate"[17]. Limba este, deci, un cod, un sistem de reguli/convenţii care fac posibilă comunicarea interumană. Arild Utaker consideră că însăşi teoria lui Saussure este compatibilă cu „imaginea limbii-instrument", cu deschidere spre/către tehnologiile moderne de comunicare, faţă de „limba-organism" propusă de romantici; „Saussure pune accent pe comunicare şi pe faptul că omul este cel care vorbeşte şi comunică."[18]

Separând limba de vorbire, Saussure separă: „1) ceea ce este social de ceea ce este individual; 2) ceea ce este esenţial de ceea ce este accesoriu şi mai mult sau mai puţin accidental. Limba nu este o funcţie a subiectului vorbitor, ci este produsul pe care individul îl înregistrează pasiv; ea nu presupune niciodată premeditare, şi reflecţia nu intervine decât în activitatea de (...) clasificare (...). Vorbirea este, dimpotrivă, un act individual de voinţă şi de inteligenţă, în care se impune a (se) distinge: 1) combinaţiile prin care subiectul vorbitor utilizează codul limbii în vederea exprimării gândirii sale personale; 2) mecanismul psiho-fizic care îi permite exteriorizarea acestor combinaţii."[19] Limba este, deci, un model teoretic în care se cristalizează efortul de inteligibilizare a materiei lingvistice, vizând un produs social al facultăţii limbajului şi, în acelaşi timp, un ansamblu de convenţii necesare adoptate de către corpul social pentru a face posibil exerciţiul acestei aptitudini la indivizi.

Consecinţa cea mai importantă a fixării teoretico-metodologice pe distincţia limbaj-limbă-vorbire constă în posibilitatea clasificării faptelor lingvistice printre faptele umane. Limba este o instituţie/instituire socială care, însă, are trăsături specifice faţă de instituţiile politice, juridice ş.a. Pentru a-i înţelege natura specială, Saussure consideră necesară situarea pe o altă orbită analitică decât cea strict lingvistică. „Limba este un sistem de semne care exprimă idei şi, prin aceasta,

[15] *Ibidem*, p. 27.
[16] *Ibidem*, p. 26.
[17] Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit, vol I, 1963, p. 31.
[18] Arild Utaker, *La philosophie du langage*: *une archéologie saussurienne*, ed. cit., p. 212.
[19] F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* , ed. cit., pp. 30–31.

comparabilă cu scriitura, alfabetul surdo-muților, ritualurile simbolice, formele de politețe, semnalele militare etc. Ea este doar cea mai importantă din aceste sisteme. Se poate deci concepe o știință care studiază viața semnelor în cadrul vieții sociale; ea ar forma o parte a psihologiei sociale şi, în consecință, a psihologiei generale; o vom numi semiologie (din grecescul *sēmeíon*, «*semn*»). Ea ne-ar învăța în ce constă semnele, care legi le guvernează. Întrucât încă nu există, nu se poate spune ceea ce va fi; însă are dreptul la existență, locul său este stabilit dinainte. Lingvistica nu este decât o parte a acestei ştiințe generale, legile pe care le va descoperi semiologia vor fi aplicabile şi lingvisticii, şi aceasta se va găsi astfel alipită la (unită cu – n.n.) un domeniu bine definit în ansamblul faptelor umane. Este însărcinarea psihologului să precizeze locul exact al semiologiei; obligația lingvistului este de a defini ceea ce face din limbă un sistem special în ansamblul faptelor semiologice."[20]

Semnul lingvistic este o entitate psihică cu două fețe/fațete/aspecte profund legate între ele: „uneşte nu un lucru şi un nume, ci un concept şi o imagine acustică", însă, întrucât în mod curent există tendința de a înțelege prin „semn" numai imaginea acustică, Saussure propune „să păstrăm cuvântul semn pentru a desemna întregul, şi să înlocuim concept şi imagine acustică prin semnificat (*signifié*) şi semnificant (*signifiant*)" [21]; aceşti termeni sunt mai potriviți să evidențieze opoziția care îi separă fie între ei, fie de întregul din care fac parte.

Semnul lingvistic este studiat de Saussure pe baza a două principii: arbitrarul semnului şi caracterul liniar al semnificantului. „Semnul lingvistic este arbitrar"[22] în sensul că nu există nici un raport interior între idee (semnificat) şi suita de sunete care alcătuiesc semnificantul său; însă de aici nu decurge că semnificantul ar depinde de libera alegere a subiectului vorbitor, ci doar că este nemotivat în raport cu semnificatul, nu are în realitate nici o legătură naturală cu acesta, ci doar una stabilită de/prin convențiile unui grup lingvistic. Principiul liniarității se întemeiază pe o evidență; semnificantul, fiind de natură auditivă, se desfăşoară în timp, împrumutând caracteristici temporale: a) reprezintă o întindere; b) măsurabilă pe o singură dimensiune – ceea ce presupune operații de segmentare în unități de sens. Dacă în raport cu ideea pe care o exprimă, semnificantul ni se prezintă ca liber ales, în raport cu comunitatea lingvistică în care este folosit, nu este liber, ci impus. Limba nu este deci asimilabilă unui contract pur şi simplu, nu poate fi redusă la reguli liber consimțite, ocazionale, ci activează moştenirea epocii precedente. Ereditatea psiho-socio-culturală exclude schimbarea generală a codului lingvistic de la o generație la alta.

---

[20] *Ibidem*, p. 33.

[21] *Ibidem*, p.98, 99; imaginea acustică este interpretată ca reprezentare a sunetului şi nu ca sunet articulat; se face abstracție, deci, de realizarea sa prin vorbirea efectivă, înțelegându-se limba ca „depozit" de imagini acustice care reprezintă cuvintele.

[22] *Ibidem*, p. 100 şi urm.

Saussure a evitat definirea cuvântului, – pe care o consideră sterilă – preferând ca, în interiorul fenomenului global pe care îl reprezintă limbajul, să distingă doi factori: limba şi vorbirea. „Limba este pentru noi limbajul mai puțin (minus – n.n.) vorbirea. Ea este ansamblul de habitudini lingvistice care permit unui subiect să înțeleagă şi să se facă înțeles." Întrucât această primă caracterizare surprinde numai aspectul individual, pentru a integra definirea limbii în realitatea socială este necesară luarea în considerație a unei mase vorbitoare pentru care există o limbă – ceea ce permite interpretarea limbii ca fapt social şi ca fenomen semiologic: „natura socială a limbii este una din caracteristicile sale interne", şi prin urmare, „limba este viabilă, nu vie". Deşi arbitrarul semnului lingvistic pare să indice că limba ar fi „un sistem liber, organizabil după voie, dependent numai de un principiu rațional", „acțiunea timpului care se combină cu cea a forței sociale" „ne împiedică să privim limba ca pe o simplă convenție, modificabilă după placul celor interesați."[23] Caracterul social prezent în limbă nu se opune, prin el însuşi, înțelegerii arbitrarului în termenii convenției provizorii; pe de altă parte, este evident că psihologia colectivă nu operează pe o materie pur logică, ci tratează convențiile în funcție de impactul nemijlocit al relațiilor dintre indivizi; hotărâtoare este durata, temporalitatea, care fixează şi amplifică efectele masei de vorbitori asupra arbitrarului semnului lingvistic, astfel încât acesta este structurat de principiul continuității, libertatea fiind restrânsă sau chiar anulată. Intervenția factorului timp trebuie, deci, asumată de analiza teoretică.

Conținutul unui cuvânt nu este cu adevărat determinat decât prin sprijinul a ceea ce există în afara sa; fiind integrat într-un sistem, el este înzestrat nu numai cu o semnificație, ci şi mai ales cu o valoare. Semnificatul/conceptul este unit cu o imagine acustică, simbolizând astfel semnificația; însă acest concept nu are decât o valoare determinată prin raporturile sale cu alte valori similare; în afara acestor raporturi, semnificația nici nu ar exista. Perspectiva saussuriană asupra limbajului nu este substanțială, ci relațională, propunând un „holism semantic"[24]. Întrucât „punctul de vedere este cel care creează obiectul" lingvisticii şi, în consecință, Limba ca sistem nu are corespondent empiric, se poate vorbi de „o concepție nominalistă în ontologia entității Limbă"[25], întrucât nu cuprinde reprezentări ale obiectelor reale.

3. Noam Chomsky reproşează orientării structuraliste tocmai faptul că – în varianta lui Saussure sau în cea fonologică – nu depăşeşte miza clasificatorie, rămânându-i străin modul efectiv în care funcționează spiritul atunci când inventează fraze. Inerției taxinomice îi va fi opusă tocmai cercetarea dimensiunilor creatoare ale limbajului. Întrucât o mare parte din experiența lingvistică se caracterizează prin originalitate combinatorie şi înlănțuiri textuale ce se sustrag rigorilor

[23] *Ibidem*, p.112–113.

[24] Sylvain Auroux, Jacques Deschamps, Djamel Kouloughli, *La philosophie du langage*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 192.

[25] *Ibidem*, p. 340.

sistemului, problema adecvării teoriei trebuie să pornească de la centrarea interesului explicativ asupra modului însuşi de producere a enunţurilor de către subiect; lămurirea creativităţii presupune, totodată, nu numai comprehensiunea unui număr nedefinit de fraze cu totul noi, ci şi capacitatea de a localiza formele deviante – ceea ce implică circumscrierea unor criterii de ,,gramaticalitate" şi a tipurilor de abateri semnificative. Gramatica generativă a lui Chomsky – prin cuplul categorial ,,*competenţă-performanţă*" – explică tocmai această producţie infinită (ne-finită, ne-definită) de fraze pornind de la un ansamblu finit de reguli şi elemente. Această lingvistică are ca obiect modul în care subiectul vorbitor îşi inventează limba; referenţialul teoretic este de tradiţie carteziană. ,,Una din contribuţiile fundamentale a ceea ce am numit «lingvistică carteziană» fusese de a observa că limbajul uman, în folosirea sa normală, nu este supus controlului stimulilor externi sau stărilor interne identificabile în mod independent, şi nu este limitat la singura funcţie practică a comunicării, contrar, de exemplu, pseudo-limbajului animalelor. Limbajul uman este apt să servească drept instrument pentru o exprimare şi o gândire libere. Aspectul creator al utilizării limbajului reflectă posibilităţile infinite ale gândirii şi imaginaţiei. Limbajul oferă mijloace finite, dar posibilităţi de expresie (exprimare – n.n.) infinite, care nu suportă alte reguli decât acelea ale formării conceptului şi frazei, reguli care sunt în parte specifice şi idiosincratice, însă în parte, de asemenea, universale, astfel încât întreaga umanitate, fără excepţie, să fie înzestrată cu ele. Forma fiecărei limbi, specificabilă în manieră finită, furnizează o «unitate organică» ce leagă între ele elementele de bază ale limbii, şi în aceasta subînţelege toate manifestările particulare, al căror număr potenţial este infinit."[26]

Convins de faptul că ,,natura umană" încă nu este un concept ştiinţific, Chomsky apreciază că studiul limbajului oferă promisiuni întemeiate investigării dimensiunilor intelectuale şi cognitive care singularizează omul în univers: mecanismele înnăscute de achiziţionare a limbajului, schemele lingvistice sau structurile pre-existente în spiritul omenesc ca forme nedobândite, reflectă cvasi-«universaliile» aflate sub/în diversitatea enunţurilor verbale de suprafaţă. Facultatea de a dobândi limbajul aparţine naturii umane şi este înnăscută; ,,structurile de profunzime" – suprinse în teoria lingvistică prin conceptul de ,,competenţă" – nu pot fi reduse la experienţa sensibilă şi, polemic faţă de interpretarea structurală, tind către asimilarea teoretică a creativităţii limbajului. Această perspectivă, chiar dacă declanşează polemici interminabile cu punctele de vedere empiriste şi genetice (de pildă, confruntarea N. Chomsky – J. Piaget), indică, pe de o parte, nevoia de încapsulare a cercetării lingvistice în cadre interpretative de ordin filosofic (Searle ş.a.) şi, pe de altă parte, impulsul de a depăşi – înăuntrul lingvisticii şi cu mijloacele specifice acestei ştiinţe – sistemul de referinţă al ,,limbii" (propus de Saussure) prin reevaluarea teoretică a sferei ,,vorbirii",

[26] Noam Chomsky, *La linguistique cartésienne*, Seuil, 1969, p. 59 şi urm.

discursului, în general a experiențelor lingvistice nemijlocite. De la É. Benveniste la Claude Hagège şi André Jacob cuplul „*langue-parole*" suportă metamorfoze succesive care, în ultima instanță, concretizează efortul de recuperare a dimensiunilor antropologice (suspendate metodologic de lingvistica structurală).

Distincția dintre „materia" şi „obiectul" lingvisticii implică o angajare epistemologică deservită chiar de anumite formulări saussuriene care, la o primă impresie, par a fi limpezi; de pildă, Saussure afirmă că „limba este pentru noi limbajul minus (mai puțin – n.n.) vorbirea"[27], însă prin această caracterizare nu se clarifică mai bine – ci dimpotrivă, se complică inutil – nici unghiul metodologico-epistemologic din care este abordată limba, nici statutul sau nivelul său conceptual; de fapt, perspectiva saussuriană – şi tocmai în aceasta constă noutatea sa şi, nu în ultimul rând, audiența de care încă se bucură în rândul altor ştiințe – nu obține limba printr-o separație empirică de vorbire, ci prin constructivitate logică; limba – ca unic obiect legitim al lingvisticii – este un obiect teoretic construit pentru a înțelege – mai bine zis, pentru a face inteligibilă – vorbirea. Aşa cum observă Oswald Ducrot, „în această perspectivă, vechea definiție a limbii ca expresie (*expression*, exprimare) a gândirii este în mod evident insuficientă. Există o singură manieră de a vorbi care nu manifestă o idee, un sentiment, o intenție? Se ştie că lapsus-urile însele – şi mai ales ele – sunt expresia gândirii. Pentru a evita această toleranță excesivă, Saussure a propus o definiție mult mai limitativă a limbii. El cere ca aceasta să fie considerată, înainte de toate, ca un instrument de comunicare, drept un cod care permite indivizilor să-şi transmită informații."[28]

4. Principiul saussurian cunoaşte numeroase aplicații şi dezvoltării ulterioare. Interesant de sesizat este faptul că, în timp, se impun atenției două mari tendințe disjuncte în cercetarea limbii: fie în termenii tot mai specializați ai codului, fie prin relevarea componentelor antropologice care opun rezistență la codificare. De pildă, Luis J. Prieto îşi propune să descrie universul semnificației prin analogie cu modelul fonologic. Din perspectiva fonologiei – creată de reprezentanții „şcolii de la Praga" (R. Jakobson, S. Karcevsky, N. S. Trubeţkoy –, se poate spune că limba ființează prin intermediul unor componente fonice minime – numite foneme sau trăsături distinctive de sunet a căror eliminare sau modificare antrenează schimbări de sens –, aflate într-o rețea foarte strânsă de relații mutuale încât alcătuiesc în fiecare limbă un sistem veritabil. Prieto transpune în sfera sensului acest model de analiză care s-a dovedit fructuos în domeniul sunetului. El înțelege semiologia ca „ştiință a semnalelor"[29]; semnalele sunt instrumente ce folosesc la transmiterea mesajelor. Accentuând menirea socială a oricărui act de comunicare, Prieto stabileşte

[27] F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, ed. cit., p. 112.

[28] Oswald Ducrot, *Logique, structure, énonciation* (*Lectures sur le langage*), Paris, Les Éditions de Minuit, 1989, p. 151.

[29] Luis J. Prieto, *Messages et signaux*, Paris, P.U.F., 1966, p. 6.

că „transmiterea unui mesaj înseamnă stabilirea unuia din acele raporturi sociale pe care le numim «informație», «interogație» sau «ordin»; emițătorul unui semnal, adică acela care îl produce, declanşând în felul acesta ceea ce se numeşte un «act semic», o face pentru a-l informa pe receptor despre ceva, pentru a-l întreba ceva sau, în sfârşit, pentru a-i ordona ceva; informația, interogația sau ordinul constituie mesajul pe care emițătorul încearcă să-l transmită cu ajutorul semnalului." [30] Actul semic (= transmiterea efectivă a mesajului) presupune ca, în mod necesar, pe de o parte, receptorul să-şi dea seama de intenția emițătorului de a-i transmite un anumit mesaj, şi, pe de altă parte, receptorul să identifice care este (în ce constă) acest mesaj determinat – ceea ce implică intenționalitate şi cunoaşterea codului. Domeniile semiologiei sunt unificate prin acordarea unui statut privilegiat comunicării – înțeleasă ca act volitiv; capabilă să absoarbă toate celelalte funcții ale semnalelor (limbajului); neseparată strict de semnificare/semnificație; realizabilă prin intermediul semnalelor.

André Martinet, la rândul său, este apropiat de înțelegerea limbii în termenii codului. „Funcția esențială a acestui instrument care este o limbă este aceea de comunicare", permițând membrilor unei comunități să intre în raporturi unii cu alții. „Dacă orice limbă se modifică în cursul timpului, acest fapt se întâmplă mai presus de orice pentru a se adapta în modul cel mai economicos la satisfacerea nevoilor de comunicare ale comunității care o vorbeşte." Fără îndoială, limbajul îndeplineşte şi alte funcții decât aceea de a asigura comprehensiunea reciprocă, practica intersubiectivității în termeni de „mesaj", „informație" ş.a.m.d. În primul rând, limbajul este suport al gândirii, în aşa măsură încât ne putem întreba dacă o activitate mentală care scapă cadrelor unei limbi ar mai putea să merite numele de „gândire". Există o asemenea contopire între limbaj şi gândire încât putem identifica în tiparele lingvistice specificul cognitiv şi axiologic, articulațiile neevidente ale viziunii despre lume prin care o societate, un grup social, o epocă istorică îşi afirmă singularitatea. Asemenea probleme sunt recunoscute de Martinet dar, pasă-mi-te, nu cad sub incidența puterilor lingvisticii – asupra lor se pronunță doar psihologul. Din altă ordine de idei, nu există îndoială asupra faptului că limba este deseori folosită pentru ca omul să se exprime, fără a urmări să atragă neapărat anumite efecte ale eventualilor auditori. De asemenea, funcția estetică a limbajului presupune o întrepătrundere a comunicării cu expresivitatea şi exprimarea de sine. Situându-se într-o perspectivă lingvistică specializată, îngustă metodologic, Martinet privilegiază însă funcția de comunicare. De pe pozițiile unei concepții instrumentale, rămâne convins că, „în ultimă analiză, comunicarea, adică înțelegerea mutuală, trebuie să fie reținută ca funcția centrală a acestui instrument care este limba. Sub acest aspect, este remarcabil că societățile reprimă prin zeflemea monologul, adică folosirea limbajului cu scopuri pur expresive" [31].

Primatul funcției comunicative – înțeleasă doar ca transmitere de informații – poate fi apreciat în termenii unei constatări – în măsura în care se menține strict

[30] *Ibidem*, p. 9.
[31] André Martinet, *Éléments de linguistique générale*, Paris, Armand Colin, 1960, p. 13.

dualitatea limbă-vorbire; însă, chiar dacă pare neutră teoretic, induce sau îngăduie ierarhii de valoare. Dintr-o asemenea perspectivă, stilul şi – într-un plan mai general – subiectivitatea sunt calificate ca fenomene lingvistice derivate. Émile Benveniste, în schimb, porneşte de la premisa că „nu se poate concepe o limbă fără exprimarea persoanei."[32] Pronumele personale „eu", „tu" constituie o polaritate care nu înseamnă nici egalitate, nici simetrie; în actul de comunicare, fiecare se angajează ca subiect, trimițând la sine însuşi ca „eu" al discursului adresat unei alte persoane: „tu", care mă tratezi din exterior spunându-mi „tu". Această clasă de cuvinte scapă statutului pe care îl au celelalte semne ale limbajului; pronumele personale indică prezența în limbaj a omului şi a subiectivității sale, a singularității, reciprocității şi intersubiectivității care opun rezistență conceptualizării. Asemenea componente nu pot fi tratate ca episodice, aleatorii şi doar ataşabile codului lingvistic în funcție de contextul comunicării. Dintr-o altă perspectivă, J.L. Austin abordează teoretic enunțurile performative; spre deosebire de simplele constatări, aceste enunțuri nu există decât dacă sunt autentificate ca acte unice[33] în şi prin care se angajează cel care le proferează în circumstanțe date; în raporturile interumane, locutorul îşi asumă roluri şi impune destinatarului anumite reacții; dincolo de schimbul de informații, intervin funcții esențiale – cum sunt actele de a întreba, a ordona, a promite, a permite ş.a. pe care modelul teoretic al limbajului trebuie să şi le asume. În consecință „limba nu mai este doar o condiție a vieții sociale, ci devine un mod de viață socială. Ea îşi pierde inocența. Se va înceta deci a se defini limba, în maniera lui Saussure, ca un cod, adică drept un instrument de comunicare. Dar se va considera ca un joc sau, mai exact, ca punând regulile unui joc, şi a unui joc ce se confundă din plin cu existența cotidiană."[34] Efectele performative nu sunt doar simple consecințe ale vorbirii (prin) care (se) actualizează codul. Paradigma saussuriană a limbii – în prelungirea căreia se legitimează funcția comunicării de informații, pe care actele de vorbire trebuie să şi-o asume potrivit unui cod – este supusă, astfel, revizuirii.

Acolo unde Saussure vorbea numai despre „limbă", Hjelmslev sesizează trei planuri; a) Schema – respectiv Limba ca formă pură obținută prin abstractizare constructivă: ipostaza idealizată de „sistem", „pattern", „schelet" pe care pune accent Saussure; b) norma – formă materială, realizare (creație) socială receptată independent de detalii; c) Uzajul – folosința, întrebuințarea, limba privită ca ansamblu de obişnuințe într-o societate dată.

Hjelmslev observă că, datorită distincțiilor anterioare, raporturile posibile dintre limbă şi vorbire în accepțiunea saussuriană nu mai pot fi stabilite dintr-o dată şi prin simple dihotomii: „limba-schemă, limba-normă şi limba-uzaj nu se

[32] Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, ed. cit., p. 261; cf. şi p. 260.

[33] *Ibidem*, p. 271–273.

[34] Oswald Ducrot, *Dire et ne pas dire*. *Principes de sémantique linguistique*, Troisième édition corrigée et augmentée, Hermann – Éditeurs des sciences et des arts, 1991, p. 4–5.

comportă în acelaşi fel în raport cu actul individual care este vorbirea."[35] Raporturile structurale pot fi explicitate astfel: 1) „norma precizează (adică presupune) uzajul şi actul şi nu invers"; „actul şi uzajul precedă logic şi practic norma; norma este născută din uzaj şi din act, dar nu invers"; 2) „între uzaj şi act există o interdependenţă: se presupun reciproc"; 3) „schema este stabilită (adică presupusă) de către act precum şi de către uzaj şi normă, şi un invers"[36]. „În orice sistem semiologic, schema constituie constanta, adică ceea ce este presupus (a fi adevărat *a priori* – n.n.), în timp ce faţă de schemă norma, uzajul şi actul sunt variabile, adică presupozantele"[37].

Potrivit lui Saussure, vorbirea se deosebeşte de limbă prin trei însuşiri; 1) este o execuţie, nu o instituţie; 2) individuală, nu socială: 3) liberă, nu stereotipă. „Or – observă Hjelmslev –, aceste trei caracteristici se intersectează; oricare execuţie nu este în mod necesar individuală, nici în mod necesar liberă; tot ce este individual nu este inevitabil o execuţie, nici în mod necesar liber; tot ceea ce este liber nu este cu necesitate individual"[38]; noţiunea de vorbire ni se prezintă, deci, ca fiind complexă, neputând fi redusă doar la una din determinaţii – încât să fie înţeleasă, eventual, ca simplă actualizare a codului.

5. É. Benveniste îşi elaborează punctul de vedere într-o manieră precaută, cu o fidelitate creativă faţă de intenţiile textului saussurian. Principalul câştig teoretic se circumscrie în zona limitelor inevitabile – asumate metodologic – ale unei lingvistici fixate pe problema semnului. „Semiologia limbii a fost blocată, în mod paradoxal, chiar prin (de către – n.n.) instrumentul care a creat-o: semnul. Nu se putea îndepărta ideea de semn lingvistic fără a suprima caracteristica cea mai importantă a limbii; nici nu se putea să-l extindă asupra întregului discurs fără a contrazice definirea sa ca unitate minimală"[39]. Funcţionarea discursivă a limbii nu poate fi explicată pe baza noţiunii saussuriene de semn; Saussure evită dificultăţile prin expedierea frazei – implicit, a discursului – în sfera vorbirii; discriminarea – justificată metodologic – dintre limbă şi vorbire legitimează disjuncţia între o lingvistică a limbii şi o lingvistică a vorbirii. Saussure se situează deliberat în planul lingvisticii limbii. Benveniste exploreaza şansele unui câmp teoretic distinct şi complementar: lingvistica vorbirii în sistemul de referinţă al problematicii discursului. Depăşirea principiului unic al semnului – dezvoltat de Saussure – se poate realiza pe două căi: 1) în analiza intra-lingvistică, prin deschidere către noile dimensiuni ale semnificanţei relevate de către discurs; 2) în analiza trans-lingvistică a textelor, operelor ş.a., prin elaborarea unei metasemantici care se va construi pe o semantică a enunţării. Dihotonomia limbă–vorbire, deşi atenuată, îşi păstrează legitimitatea, însă în noul context îngăduie exerciţiul unor instrumente şi metode prin care se conturează o semiologie din „a doua generaţie" – întemeiată pe o

[35] Louis Hjelmslev, *Essais linguistique*, Les Éditions de Minuit, 1971, p. 85.
[36] *Ibidem*, pp. 85–86.
[37] *Ibidem*, p. 87.
[38] *Ibidem*, p. 88.
[39] Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, II, Éditions Gallimard, 1974, pp. 65–66.

lingvistică a vorbirii/discursului, aptă să contribuie la dezvoltarea altor ramuri ale semiologiei generale.

Pe fondul acestor distincții, Benveniste apreciază că, printr-o joncțiune a cercetării lingvistice cu perspectivele novatoare din alte ştiințe socio-umane – de la psiho-sociologie şi antropologie la cibernetică, teoria informației şi logică simbolică –, se va putea obține o imagine teoretică mult mai amplă asupra limbajului ca fapt uman: „Limbajul este, în om, locul de interacțiune al vieții mentale cu viața culturală, şi, în acelaşi timp, instrumentul acestei interacțiuni. O nouă lingvistică ar putea să se stabilească pe acest trinom: limbă, cultură, personalitate”[40]. Chiar dacă un asemenea studiu este încă o aspirație, lingvistica structurală a deschis noi orizonturi în cercetarea semiotică ce acoperă în acelaşi timp „viața mentală şi viața socială” [41]; individul şi societatea se întemeiază în şi prin limbaj, acesta reprezentând „forma cea mai înaltă a unei facultăți care este inerentă condiției umane: aptitudinea de a simboliza”, altfel spus, „capacitatea de a reprezenta realul printr-un «semn» şi de a înțelege «semnul» ca reprezentând realul, deci de a stabili un raport de «semnificare» între ceva şi altceva”[42]. Această aptitudine permite formarea conceptelor şi este principiul imaginației creatoare: funcțiile conceptuale – active pe baza capacității reprezentative de esență simbolică – singularizează ființa umană, deschizându-i orizonturi adaptative şi comportamentale care depăşesc biologicul. „Gândirea nu este o simplă oglindire a lumii; ea categorizează realitatea, şi în această funcție organizatoare este atât de strâns asociată limbajului încât, din acest punct de vedere, poate să existe tentația de a identifica gândirea şi limbajul”[43]. Ca entitate cu două fețe, limbajul mediază semnificațiile altor tipuri de semne, oferind modelul unei structuri relaționale şi simbolismul cel mai economicos.

Articulațiile simbolice ne dezvăluie şi un adevăr mult mai profund asupra condiției umane: acela că „nu există relație naturală, imediată şi directă între om şi lume, nici între om şi om”[44] – ceea ce implică recunoaşterea funcțiilor întemeiatoare ale culturii, ca mediu artificial în care se desfăşoară viața omului. „În fond, întregul mecanism al culturii este cu caracter simbolic”[45]. Simbolizarea, faptul că limba angajează domeniul sensului, generează coduri relaționale şi valorice. Lingvistica poate aduce, alături de alte ştiințe, contribuții hotărâtoare pentru „o veritabilă ştiință a culturii care va fonda teoria activităților simbolice ale omului”[46]. Modelul lingvistic saussurean este, sub acest aspect, exemplar: „ni se pare că va trebui să se stabilească o distincție fundamentală între două ordini de fenomene: pe de o parte, datele (*les données*) fizice şi biologice, care (ne) oferă o natură «simplă» (oricare ar

[40] Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, ed. cit., p. 16.
[41] *Ibidem*, p. 17.
[42] *Ibidem*, p. 26.
[43] *Ibidem*, p. 28.
[44] *Ibidem*, p. 29.
[45] Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, II, ed. cit., p. 25.
[46] Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, ed. cit., p. 30.

fi complexitatea lor), întrucât stau în întregime în câmpul în care se manifestă, şi pentru că toate structurile lor se formează şi se diversifică la niveluri atinse succesiv în ordinea aceloraşi relaţii; şi, pe de altă parte, fenomenele proprii mediului interuman, care au această caracteristică de a nu putea niciodată să fie luate ca simple date (*données*), nici să se definească în ordinea propriei naturi, ci trebuie totdeauna să fie receptate ca duble, datorită faptului că se leagă cu altceva, oricare le-ar fi «referentul». Un fapt de cultură nu este ceea ce este decât dacă trimite la altceva. În ziua când va căpăta formă o ştiinţă a culturii, ea se va sprijini probabil pe acest caracter pornind de la modelul dat de Saussure pentru limbă, fără să se conformeze neapărat acestuia. Nici o ştiinţă umanistă nu va fi scutită de această meditaţie asupra obiectului ei de studiu şi asupra locului pe care îl ocupă în sânul unei ştiinţe generale a culturii, căci omul nu se naşte în natură, ci în cultură"[47].

Benveniste explorează – pe fondul unui interes asiduu privind relevanţa lingvisticii dinspre o posibilă teorie integratoare a culturii – prezenţa omului în limbă sau, mai bine zis, prezenţa componentelor omenescului în chiar modul de a concepe limba. În opinia sa, limbajul are capacitatea de a institui omul ca subiect. Subiectivitatea este încapsulată în statutul lingvistic al persoanei fiind, în acelaşi timp, o condiţie a limbajului, întrucât nu poate fi concepută o limbă fără expresia persoanei. Sub denumirea de „ego", filosofia a recuperat subiectivitatea ca unitate psihică: o identitate ce transcende totalitatea experienţelor trăite pe care le strânge împreună, asigurând permanenţa conştiinţei. Potrivit lui Benveniste, „această subiectivitate, care se pune în fenomenologie sau în psihologie (...) nu este decât emergenţa în existenţă a unei proprietăţi fundamentale a limbajului. «Ego» este cel care spune «ego». Aici găsim temeiul «subiectivităţii», care se determină prin statutul lingvistic al «persoanei»."[48] Astfel, „eu" se referă – lingvistic vorbind – la discursul individual în care este pronunţat, desemnând locutorul. Pronumele personale („eu", „tu") nu sunt simple figuri stilistice, ci „forme lingvistice care indică persoana". Nu poate fi concepută o limbă fără experienţa persoanei, chiar dacă această expresie este implicită, eventual omisă deliberat în funcţie de context sau de convenţii sociale. Pronumele se deosebesc de toate celelalte desemnări pe care le articulează limba prin faptul că „nu trimit (nu se referă – n.n.) nici la un concept, nici la un individ.[49] Nu există nici un concept înglobant de „eu", ci un „eu" ca personalizare inevitabilă a discursului în circumstanţe irepetabile. Or, întrucât „conştiinţa de sine nu este posibilă decât dacă se verifică (se pune la încercare – n.n.) prin contrast", „tu" este prezent în calitate de condiţie a dialogului care, la rândul său, este „constitutiv persoanei". Limbajul nu este, deci, posibil decât pentru că (şi în măsura în care) fiecare locutor se pune (se afirmă) în ipoteza de subiect, trimiţând la (către) sine însuşi ca „eu" în propriul discurs; prin acest fapt, „eu" pune o altă persoană care, oricât de exterioară este „eu"-lui, devine ecoul meu căreia îi

[47] *Ibidem*, p. 44.
[48] *Ibidem*, p. 260.
[49] *Ibidem*, p. 261.

zic „tu" şi care îmi zice „tu". Polarizarea persoanelor este în limbaj condiţia fundamentală căreia procesul de comunicare din care facem parte nu-i decât o consecinţă cu totul pragmatică; „această polaritate nu înseamnă nici egalitate, nici simetrie: «ego» are totdeauna o poziţie de transcendenţă în privinţa lui tu; totuşi, nici unul dintre cei doi termeni nu se concepe fără celălalt; ei sunt complementari, dar potrivit cu o opoziţie «interior/exterior» şi, în acelaşi timp, sunt reversibili. Se caută acestei realităţi o paralelă; nu va fi găsită. Condiţia omului în limbaj este unică."[50]

Polarizarea şi reciprocitatea subiectivizează/personalizează limbajul, fiind opoziţii structurale singulare, fără echivalent în alte domenii. În măsura în care le dezvăluie, analiza lingvistică pune sub semnul întrebării vechile antinomii dintre „eu" şi „celălalt", dintre „individ" şi „societate"; aceste dualităţi sunt – în aprecierea lui Benveniste – ilegitime şi eronate, întrucât reduc o realitate complexă înglobantă la un termen originar: fie „eul" care ar trebui să se instaleze în propria sa conştiinţă de sine pentru a se deschide astfel „aproapelui", fie „societatea", preexistentă individului ca totalitate de (din) care acesta nu se va degaja decât în măsura în care accedă la conştiinţa de sine.

Fără îndoială, cuplul categorial *Limbă-Vorbire* de origine saussuriană a jucat un rol decisiv în configuraţiile teoretico-metodologice ale lingvisticii. Francis Jacques formulează însă o obiecţie de principiu: „Lingviştii europeni au lucrat asupra semnelor, limbii, frazelor, făcând abstracţie de referinţă."[51] Referentul este conceput doar intralingvistic; în replică, adepţii perspectivelor analitice accentuează praxis-ul contextual. Lingvistica structurală a lui Saussure are ca obiect Limba; complementar, alte tipuri de cercetări privilegiază Vorbirea şi Discursul. Francis Jacques propune o textologie, întrucât „între *discurs* şi *text* raportul este între activitate şi produs, *energeia* şi *ergon*"[52].

6. Teoria actelor de limbaj – dezvoltată pe terenul filosofiei [post]analitice, începând cu J.L. Austin, până la varianta standard a lui John Searle – depăşeşte cadrele lingvisticii – unde aduce contribuţii decisive în interpretarea cuplului categorial (impus de F. de Saussure) „*Limbă-Vorbire*" dintr-o perspectivă pragmatică. Valoarea acestei contribuţii este încă tributară interpretărilor impuse de cercetarea epistemologică, deşi mult mai semnificative ni se par atunci când sunt valorificate în contextul preocupărilor generic numite „ştiinţele cognitive", „filosofia cognitivă" sau al tematizărilor ce vizează raporturile minte, corp/creier, inteligenţă artificială ş.a. Toate orientările analitice din filosofia contemporană sunt programatic antimetafizice. Însă, prin teoria actelor de limbaj, însuşi modul analitic de a înţelege şi practica filosofia îşi asumă speculaţia metafizică, propunând teze şi interpretări care – alături de fenomenologie, filosofiile existenţei, existenţialismele

[50] *Ibidem*, p. 260.

[51] Francis Jacques, *L'espace logique de l'interlocution*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 147.

[52] Francis Jacques, *L'arbre du text et ses possibles*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2007, p. 8.

cele mai diverse ş.a. aparţin unei ontologii a subiectivităţii. Din această perspectivă, considerăm că „*philosophy of mind*", curentă în lumea anglo-americană, poate fi redată prin „*filosofia minţii*", întrucât are o anumită neutralitate semnificantă dar, contextual, şi prin „*filosofia spiritului*", în măsura în care se face abstracţie de o întreagă tradiţie speculativă pe care această expresie trebuie să şi-o asume. În acelaşi timp, redăm „*speech acts*" prin acte de limbaj, pentru simplul motiv că Searle însuşi acceptă echivalenţa semantică dintre „*speech acts*", „*linguistic acts*" şi „*language acts*", concepându-şi cercetarea ca o contribuţie la teoria Limbii (*Langue*) şi nu a Vorbirii (*Parole*)[53]. Oswald Ducrot argumentează – într-un studiu[54] care însoţeşte traducerea/varianta franţuzească a lucrării lui Searle – legitimitatea acestei echivalenţe/interpretări.

John R. Searle afirmă explicit: „La temelia cercetării mele a problemelor limbajului se află ipoteza fundamentală că filosofia limbajului este o ramură a filosofiei spiritului. Capacitatea pe care o au actele de limbaj de a reprezenta obiecte şi stări de lucruri ale lumii este o extindere a capacităţilor biologice fundamentale pe care le are spiritul (sau creierul) de a pune organismul în raport cu lumea prin intermediul stărilor mentale, cum ar fi credinţa sau dorinţa, şi în particular, prin intermediul acţiunii şi al percepţiei"[55] Stările mentale/spirituale sunt definite printr-o intenţionalitate intrinsecă; aceasta – înţeleasă ca „trimitere către/la…" (*renvoi*, *directedness*) – aparţine numai anumitor evenimente mentale (credinţa, teama, speranţa, dorinţa ş.a.); tulburarea, exaltarea ş.a. nu au intenţionalitate. Criteriul aplicat de Searle se referă la constrângerile verbale ce pot fi aplicate acestor stări. Intenţiile conştiente sunt numai specificări ale unei intenţionalităţi mentale – cu substrat biologic – mai adânci. Actele de limbaj – care sunt doar o varietate a acţiunii umane, întrucât spiritul pune organismul în raport cu lumea – posedă o *intenţionalitate derivată* din intenţionalitatera spiritului.[56]

Prima fază a orientărilor analitice se caracterizează prin accentul pus pe analiza logică a limbajului. În *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein afirmă că numai propoziţiile susceptibile de verificare empirică sunt purtătoare de sens. Fără a reduce cunoaşterea veritabilă la un cult pozitivist al faptelor de observaţie, Wittgenstein explorează limitele a ceea ce poate fi spus, formulat – în calitate de cunoştinţă – prin limbaj, acceptând, totodată, că există inexprimabil; metafizica, etica şi estetica relevă inexprimabilul, şi nu intră în sfera cunoaşterii propriu-zise. Cel „de-al doilea Wittgenstein" renunţă la proiectul unui limbaj logic ideal, punând accent pe analiza „jocurilor de limbaj"; actele lingvistice obişnuite – integrate ca practici concrete, forme de viaţă, activităţi umane curente – se supun, aidoma oricărei activităţi ludice, unor norme precise care nu mai pot fi investigate pornind

[53] John R. Searle, *Speech Acts*. *An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, 1969, pp. 4, 17.

[54] Vezi Oswald Ducrot, *De Saussure à la philosophie du langage* , în John R. Searle, *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*, Paris, Hermann, 1972, pp. 7–34.

[55] John R. Searle, *L'intentionalité*. *Essai de philosophie des états mentaux*, trad. de l'américain par Claude Pichevin, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985, p. 9.

[56] Cf. mai pe larg *ibidem* p.18.

de la ideea de calcul logic, ci pe baza modelului mult mai flexibil al jocului. De fapt, este doar o metaforă cu sensuri care variază în funcție de contexte. Nu putem vorbi de o teorie a limbajului întemeiată pe modelul jocului, întrucât însăşi noțiunea ,,joc" (la fel ca şi asemănările de familie) este vagă, neavând fecunditatea teoretică şi euristică a analogiilor dintre jocul de şah şi limbaj din lingvistica structurală a lui Saussure; la Wittgenstein se poate vorbi mai degrabă de simple analogii expresive între practicile lingvistice şi cele ale diferitelor jocuri[57].

Dacă în prima fază cercetarea limbajului urmărea să facă din acesta un instrument de aprehensiune a realului cât mai riguros posibil, în faza a doua analiza încearcă să surprindă caracteristicile limbajului comun. ,,Pentru noi, înțelesul unei expresii este caracterizat de folosirea pe care i-o dăm. Înțelesul nu este un însoțitor mintal al expresiei"[58]; trebuie deci ,,să ne gândim la cuvinte ca la instrumente caracterizate prin folosirea lor"[59] în cele mai felurite contexte; absența rigorii logice în mânuirea cotidiană a limbajului nu mai trebuie suspectată neapărat ca lipsă (regretabilă!) de claritate. Modelul jocurilor de limbaj porneşte de la premisa (evidentă empiric) că ,,în general noi nu folosim limbajul potrivit unor reguli stricte – şi nici nu l-am învățat după reguli stricte. Pe de altă parte, în discuțiile despre noi comparăm mereu limbajul cu un calcul care se desfăşoară după reguli stricte. Acesta este un fel foarte unilateral de a privi limbajul. În practică, noi folosim foarte rar limbajul ca pe un asemenea calcul. Căci nu numai că nu ne gândim la regulile de folosire – la definiții etc. – atunci când folosim limbajul, dar atunci când ni se cere să dăm asemenea reguli, nu suntem, în cele mai multe cazuri, în stare să o facem. Nu suntem în stare să circumscriem clar conceptele pe care le folosim; nu pentru că nu cunoaştem definiția lor adevărată, ci pentru că nu există nici o «definiție» adevărată a lor. A presupune că trebuie să existe aşa ceva ar fi la fel cu a presupune că, ori de câte ori copiii se joacă cu mingea, ei joacă un joc în conformitate cu reguli stricte"[60].

Wittgenstein evită o caracterizare sistematică a jocurilor de limbaj, oferind, în schimb, sugestii de localizare teoretică. ,,Câte specii de fraze există? Poate afirmația, interogația, comanda? – Există în acestea nenumărate feluri; există moduri nenumărate şi deosebite de întrebuințare a tot ce numim «semne», «cuvinte», «fraze». Şi această diversitate, această multiplicitate nu are nimic statornic, nici dat o dată pentru totdeauna; însă noi tipuri de limbaj, noi jocuri de limbaj se nasc, am putea spune, în timp ce altele îmbătrânesc". Interogațiile sunt însoțite de o formulare cu valoarea de principiu: ,,Expresia «joc de limbaj» trebuie să facă să reiasă aici că vorbirea limbajului face parte dintr-o activitate sau formă de viață"[61].

---

[57] Cf. mai pe larg Gilbert Hottois, *La philosophie du langage* de Ludwig Wittgenstein, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1976, pp. 149–152.

[58] Ludwig Wittgenstein, *Caietul albastru*, Traducere de Mircea Dumitru, Mircea Flonta, Adrian Paul Iliescu, Notă introductivă de Mircea Flonta, Edit. Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 143.

[59] *Ibidem*, p.148.

[60] *Ibidem*, p. 67.

[61] Ludwig Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, Paris, Tel-Galimard, 1961, p. 125.

Acest model se referă la exercițiul permanent al minții umane, intermediată de semne, în circumstanțe diverse, fluctuante, singulare de acțiune şi viață. Jocurile de limbaj pot fi înțelese drept „căi de a folosi semnele, mai simple decât cele în care folosim semnele limbajului nostru de toate zilele, limbaj care este extrem de complicat. Jocurile de limbaj sunt formele de limbaj cu care începe un copil să folosească cuvintele. Studiul jocurilor de limbaj este studiul formelor primitive de limbaj sau al limbajelor primitive. Dacă dorim să studiem problemele adevărului şi ale falsității, ale acordului sau dezacordului judecăților cu realitatea, ale naturii aserțiunii, presupunerii şi întrebării, va fi foarte avantajos dacă vom privi la forme primitive de limbaj în care aceste forme de gândire apar fără fundalul derutant al unor procese de gândire foarte complicate. Când privim la asemenea forme simple de limbaj, atunci ceața mintală ce pare să învăluie folosirea noastră obişnuită a limbajului dispare. Vedem activități, reacții ce sunt distincte şi transparente. Pe de altă parte, noi recunoaştem în aceste procese simple forme de limbaj care nu sunt despărțite printr-o falie de cele ce sunt mai complicate. Vedem că putem construi formele complicate din cele primitive, adăugând treptat forme noi”[62]. Este evident că jocul de limbaj nu poate fi redus doar la modul în care este întrebuințat limbajul propriu-zis, ci presupune în mod necesar acele acțiuni şi activități care nu sunt lingvistice dar din care şi prin care actul vorbirii îşi dobândeşte adevărata semnificație contextuală[63].

Modelul „jocurilor de limbaj” intermediază accesul analizei teoretice în complexitatea utilizărilor comune ale limbajului. J.L. Austin – unul din reprezentanții de frunte ai şcolii de la Oxford – dezvoltă, în perspectiva deschisă de Wittgenstein, o taxinomie a actelor de limbaj; premisa de bază recunoaşte că totdeauna contextul acțiunii este cel care luminează discursul; deşi autorul nu o afirmă explicit, teoria sa poate fi subsumată pragmaticii în sens general – ca studiere a limbajului în măsura în care acesta serveşte acțiunile. Contribuția teoretică a lui Austin este legată de descoperirea importanței performativelor; acestea sunt enunțuri deosebite de simplele constatări, descrieri ş.a. prin faptul că se prezintă ca o facere şi un act. Performativele sunt o categorie aparte: „A) nu «descriu», nu «raportează» nimic, nu constată absolut nimic, nu sunt «adevărate sau false»”; „B) enunțarea frazei este (înseamnă şi – n.n.) executarea unei acțiuni (sau a unei părți din această execuție)”.

Este vorba de acele enunțuri care (în împrejurări corespunzătoare) nu descriu ceea ce ar trebui să fac, ceea ce sunt în curs de a face, nici nu afirmă că fac, ci „înseamnă că fac”. Termenul „performativ” din „enunțuri performative” „indică faptul că a emite enunțul înseamna a acționa”.[64]

Situându-şi explicit discursul teoretic pe terenul filosofiei limbajului, Searle îşi propune să lămurească statutul actelor de limbaj. Ipoteza pe baza căreia sunt operate caracterizările/ explicațiile afirmă că „a vorbi o limbă constă în a adopta o

[62] Ludwig Wittgenstein, *Caietul albastru*, ed. cit., pp. 50–51.

[63] Cf. Merril B. Hintikka, Jaakko Hintikka, *Investigations sur Wittgenstein*, Éditeur Pierre Mardaga, 1986, p. 244.

[64] John Langshaw Austin, *Quand dire*, *c'est faire*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, pp. 40–41.

formă (foarte complexă) de comportament guvernat de reguli”[65]; prin urmare, se presupune că limbajul trebuie înțeles drept ,,comportament intențional”; „în primul rând, a vorbi o limbă înseamnă a realiza acte de limbaj precum: a face afirmații, a da ordine, a pune întrebări, a face promisiuni ş.a.m.d., şi, într-un plan mai abstract, acte ca: a se referi, a predica; în al doilea rând, aceste acte sunt făcute posibile datorită anumitor reguli care stabileşte întrebuințarea elementelor lingvistice, şi se realizează conform acestor reguli”. Rațiunea pentru care centrul de interes este constituit din actele de limbaj decurge, pur şi simplu, din faptul că orice comunicare de natură lingvistică implică acte de natură lingvistică: ,,unitatea de comunicare lingvistică nu este – cum se presupune în general – simbolul, cuvântul sau fraza, nici chiar o ocurență a simbolului, cuvântului sau a frazei, ci însăşi producerea sau emisiunea simbolului, cuvântului sau frazei în momentul în care se realizează actul de limbaj”[66].

Emiterea de sunete şi legătura acestora cu sensul este privită din unghiul comunicării lingvistice – ceea ce presupune, pe de o parte, integrarea limbajului în sfera comportamentelor intenționate, şi, pe de altă parte, integrarea teoriei limbajului într-o teorie a acțiunii. În măsura în care limbajul este supus regulilor, posedă trăsături formale ce se pretează unei cercetări independente, însă orice teorie pur formală este prin forța lucrurilor incompletă – ca şi cum s-ar studia, de pildă, base-ball-ul ca sistem formal de reguli, şi nu ca joc. Abordarea limbajului din punctul de vedere al actelor de limbaj scoate în prim-plan tocmai natura specială a intențiilor ce se potrivesc comportamentelor lingvistice, fără însă a fi vorba de integrarea acestora în ceea ce Saussure numeşte ,,Vorbire” (*Parole*). ,,Pretind totuşi că un studiu corespunzător al actelor de limbaj este un studiu al Limbii (*Langue*)”[67].

În cercetările sale inițiale, Searle formulează principul de exprimabilitate (prin) care stabileşte că se poate totdeauna să fie spus ceea ce se vrea să se spună; ceea ce se intenționează a fi spus poate fi spus, sau, în formularea lui Searle: ,,*Whatever can be meant can be said*”[68]. ,,Orice limbă dispune de un ansamblu finit de cuvinte şi de construcții sintactice prin intermediul cărora ne putem exprima, dar dacă o limbă dată, sau orice limbă în genere, opune exprimabilului o limită superioară, dacă există gânduri pe care ea nu îngăduie a le exprima, acesta este un fapt contingent, iar nu un adevăr necesar”[69].

Potrivit acestui principiu, nu există rămăşiță inexprimabilă, nu pot fi întâlnite intenții care, cel puțin în principiu, să reziste la a fi comunicate. Menționăm însă că Searle propune să nu confundăm ceea ce intenționează un locutor să semnifice cu tipurile de efecte pe care urmăreşte să le producă asupra auditorilor săi; pe de altă parte, principiul de exprimabilitate nu presupune în nici un fel că tot ceea ce poate fi spus este şi/sau poate fi, prin chiar aceasta, accesibil înțelegerii altora. Acest principiu stabileşte *a priori* – în maniera unei relații analitice între concepte, şi nu

[65] John R. Searle, *Speech Acts*. *An Essay in the Philosophy of Language*, ed. cit., p. 12.
[66] *Ibidem*, p. 16.
[67] *Ibidem*, p. 17.
[68] *Ibide*m, p. 19.
[69] *Ibidem*, p. 20.

în calitate de proprietate accidentală a intenţiei de comunicare – că orice intenţie semnificantă poate să-şi găsească o exprimare exactă în limbaj; astfel spus, afirmă că sensul pe care locutorul îl dă enunţării sale poate să fie totdeauna explicitat prin mărci lingvistice, chiar dacă pentru aceasta trebuie ca să îmbogăţească limba; deci, pentru orice semnificaţie X, şi pentru orice locutor L, ori de câte ori L vrea să semnifice (intenţionează să transmită, doreşte să comunice etc.) X, este posibil să existe o expresie E, astfel încât E să fie expresia exactă sau formularea exactă a lui X. În deschiderea acestui principiu, John R. Searle analizează cu predilecţie actele de limbaj care posedă un sens literal (sau serios, grav); în această categorie intră cazurile în care locutorul vrea/intenţionează să spună întocmai ceea ce spune, având, în acelaşi timp, intenţia de a produce un efect asupra auditorului prin intermediul recunoaşterii acestei intenţii de către auditor. Intenţia este privită – pe baza filosofiei spiritului, în care studiul stărilor mentale legitimează teoria actelor de limbaj – ca definiens al sensului; mai mult: intenţia însăşi se adaptează la uzajul convenţional al frazei. Într-o altă formulare, aceste idei sunt explicitate astfel: „cazurile cele mai simple de semnificaţie sunt cele în care locutorul enunţă o frază voind să spună exact şi literal[mente] ceea ce spune. În acest caz, locutorul are intenţia de a produce la auditor un anume efect ilocuţionar, şi are intenţia de a produce acest efect făcând să i se recunoască de către auditor intenţia de a-l produce; în plus, el are intenţia de a face să se recunoască această intenţie de către auditor în virtutea cunoaşterii pe care acesta o posedă despre regulile ce guvernează enunţarea frazei”[70].

Forma generală a actelor ilocuţionare este notată F(p); F marchează forţa ilocuţionară, adică modul în care propoziţia este „luată”, primită, interpretată; p desemnează conţinutul propoziţional, adică acţiunea sau starea de lucruri predicată în fiecare act de limbaj cu o forţă determinată. Diferenţele în ce priveşte energia de impact psiho-semantic specifică unor moduri distincte de folosire a limbajului sunt evidenţe curente. Tocmai din acest motiv Searle ne avertizează că metafora „forţei” (din expresia „forţă ilocuţionară”) este înşelătoare, prin aceea că sugerează o dispunere graduală a tipurilor de acte ilocuţionare pe axa unui continuum al unei forţe unice; or, în fapt, există mai multe continuităţi distincte care se încâlcesc. O altă sursă de confuzie, înrudită şi aliată cu prima, constă în tendinţa de a confunda verbele ilocutive cu tipurile de acte ilocuţionare; de exemplu, există tendinţa de a gândi că, acolo unde există două verbe ne-sinonime, trebuie în mod necesar să se delimiteze două specii diferite de acte ilocuţionare. Or, Searle accentuează faptul că distincţia dintre verbele ilocuţionare şi actele ilocuţionare trebuie menţinută; de fapt, de pe o asemenea poziţie va dezvălui carenţele clasificării lui Austin. „Ilocuţiunile fac parte din limbă, în opoziţie cu limbile particulare. Verbele ilocuţionare aparţin totdeauna unei limbi particulare”[71]. În prelungirea principiului exprimabilităţii şi a ipotezei potrivit căreia actul de limbaj este unitatea de bază a comunicării, Searle presupune că există totdeauna conexiuni analitice între actul de

[70] John Searle, *Sens et expression*, *Études de théorie des actes de langage*, traduction et préface par Jöelle Proust, Les Éditions de Minuit, 1982, p. 71.

[71] *Ibidem*, p. 40.

limbaj, ceea ce locutorul vrea să semnifice, ceea ce fraza enunţată semnifică efectiv, intenţiile locutorului, ceea ce auditorul înţelege, şi natura regulilor constitutive cărora li se supun elementele lingvistice[72].

Pe baza experimentală, Austin desprinde cinci categorii de acte ilocuţionare (în care integrează şi prin care dezvoltă problema performativelor): 1) verdictive [*verdictives*] – care constă în a se deprinde cu ceea ce a fost pronunţat (pe cale oficială sau nu), pornind de la dovezi sau raţiuni, subiectul unei valori sau al unui fapt (verbe: „a se achita", „a hotărî", „a evalua", „a descrie", „a analiza", „a estima", „a data", „a clasifica", „a judeca", „a caracteriza"); 2) exercitive [*exercitives*] – atunci când se formulează o judecată, favorabilă sau nu, asupra unei conduite sau asupra justificării sale; această judecată priveşte mai curând ceea ce trebuie să fie decât ceea ce este; verbe: „a ordona", „a comanda", „a prescrie", „a pleda", „a implora", „a recomanda", „a implora", „a sfătui" etc.; 3) promisive/angajatoare [*commisives*]: a obliga pe cel care vorbeşte să adopte o anumită conduită; verbe: „a promite", „a face legământ", „a stabili", „a încheia un contract", „a garanta", „a îmbrăţişa o cauză", „a jura"; 4) expozitive [*expositives*] – folosite în explicarea unui punct de vedere, a unei conduite de argumentare, în clarificarea întrebuinţării şi referinţei cuvintelor; „a afirma", „a nega", „a insista", „a ilustra", „a răspunde", „a raporta", „a accepta", „a se opune la", „a ceda", „a descrie", „a clasifica", „a identifica", „a (se) numi"; 5) cele comportative/comportamentale [*behavitives*] includ ideea unei reacţii la conduita şi destinul altuia, precum şi ideea atitudinilor şi exprimării atitudinilor cu privire la conduita anterioară sau iminentă a cuiva; „a se scuza", „a mulţumi", „a deplânge", „a complimenta", „a felicita", „a ura bun venit", „a aplauda", „a critica", „a lăuda", „a blestema" ş.a.m.d.

Searle formulează şase obiecţii faţă de acest punct de vedere: o confuzie persistentă între verbe şi acte; unele verbe nu sunt verbe ilocuţionare; categoriile de acte se maschează unele pe altele; există prea mare eterogenitate intra-categorială; multe din verbele incluse într-o categorie nu satisfac definiţia dată respectivei categorii; ceea ce este şi mai grav: nu există un principiu coerent de clasificare. În consecinţă, acordă o mai mare atenţie modului de întemeiere a tipologiei; în acest sens, identifică cel puţin douăsprezece dimensiuni de variaţie semnificative în funcţie de care actele ilocuţionare pot să difere unele de altele. Aceste criterii de diferenţiere sunt luate ca elemente de bază în prefigurarea unei alte taxinomii decât cea a lui Austin. În primul rând, o diferenţiere de scop al (sau hotărâre a) actului (sau tipului de act) poate fi specificată de la caz la caz; de pildă, ordinul se distinge înăuntrul actelor de limbaj prin încercarea de-l face pe auditor să facă (îndeplinească) ceva; scopul unei descrieri constă în a fi o reprezentare (adevărată sau falsă, precisă sau imprecisă) a ceva; promisiunea ţinteşte ca obligaţia de a face (săvârşi) ceva să fie asumată de către locutor etc. În al doilea rând, deosebirea de direcţie a adaptării între cuvinte şi lume este evidentă: de pildă, aserţiunile sunt centrate pe adecvarea conţinutului propoziţional la stările reale, în timp ce promisiunile au ca scop ilocuţionar aducerea

[72] Cf. *ibidem*, p. 21.

lumii la o conformitate cu cuvintele. Direcţia ajustării, potrivirii, este totdeauna o consecinţă a scopului ilocuţionar, şi poate porni de la cuvinte către lume (în afirmaţii, descrieri, aserţiuni sau explicaţii) sau de la lume către cuvinte (în întrebări, ordine, jurăminte, promisiuni). În al treilea rând, diferenţa de stare psihologică exprimată surprinde condiţia de sinceritate a actelor de limbaj. „Credinţa regrupează nu numai afirmaţiile, aserţiunile, observaţiile şi explicaţiile, ci şi postulările, declaraţiile, deducţiile şi argumentele. Intenţia va regrupa promisiunile, jurămintele, ameninţările şi angajamentele. Dorinţa şi voinţa vor regrupa cererile, ordinele, comenzile, întrebările, rugămiţile, pledoariile, implorările şi descântecele. Plăcerea nu regrupează din cauza aceasta tot atâta – complimentele, felicitările, cuvintele de bun sosit şi alte câteva”[73].

Aceste trei dimensiuni – scopul ilocuţionar, direcţia de adaptare (= ajustare) şi condiţia de sinceritate – sunt considerate de Searle ca pivoţi de bază în construirea taxinomiei actelor ilocuţionare. Celelalte criterii, deşi au o funcţie secundă, merită să fie semnalate.

Diferenţa de forţă sau de intensitate în prezentarea scopului ilocuţionar este evidentă în alegerea neîntâmplătoare a unor verbe („sugerez”, „insist”, „jur”, „cred” ş.a.).

Diferenţa de statut sau de condiţie (a locutorului şi, respectiv, a auditorului) în calitate de elemente care determină forţa ilocuţionară a enunţării indică anumite variabile de inevitabilă contextualizare psiho-socio-culturală a actelor de limbaj.

Deosebirea în privinţa manierei în care enunţarea se rataşează intereselor proprii locutorului sau auditorului induce subdiviziuni utile analizei actelor de comunicare obişnuită; de pildă, dacă luăm în considerare diferenţele dintre lăudăroşenii şi lamentaţii, dintre felicitări şi condoleanţe, este sensibilă opoziţia dintre ceea ce este conform sau nu cu interesele distincte ale locutorului şi auditorului.

Diferenţele care ţin de raportul enunţării cu restul discursului scot în prim-plan modul în care anumite expresii performative („eu deduc”, „trag concluzia”, „răspund”, „obiectez” ş.a.m.d.) folosesc la situarea segmentelor lingvistice în anumite relaţii semantice cu înlănţuirile ce le urmează (= context intern), precum şi cu contextul înconjurător. „Dincolo de simplul fapt de a afirma o propoziţie, se poate să se afirme sau ca obiecţie la ceea ce altul a spus, sau ca răspuns la o problemă anterioară, sau ca deducţie din anumite premise în timpul demonstraţiei”[74] etc. „Totuşi”, „în plus” şi „deci” îşi asumă şi asemenea funcţii de legătură discursivă.

Deosebirea de conţinut propoziţional determinat printr-un marcator de forţă ilocuţionară: „diferenţa dintre un raport şi o predicţie, de exemplu, se întemeiează pe faptul că o predicţie trebuie să ţintească viitorul, în timp ce un raport poate să se sprijine pe trecut sau pe prezent”. Acestor deosebiri le corespund condiţii de conţinut propoziţional.

Searle sesizează şi diferenţe între acte care trebuie totdeauna să fie acte de limbaj şi acte care pot să fie împlinite ca acte de limbaj, fără însă ca acest fapt să

[73] John Searle, *Sens et expression*, *Études de théorie des actes de langage*, traduction et Préface par Jöelle Proust, Paris, Les Éditions de Minuit, 1982, p. 43.

[74] *Ibidem*, p. 45.

(le) fie necesar. Astfel, putem clas[ific]a, evalua, diagnostica şi trage concluzii, fără a fi nevoie să spunem, orice ar fi de clas[ific]at, evaluat ş.a.m.d. „Pot de-a dreptul să mă plasez în faţa unui edificiu şi să-i estimez înălţimea, să diagnostichez tendinţa voastră schizofrenică, sau să conchid că vecinul meu este completamente beat. În toate aceste cazuri, nici un act de limbaj, fie acesta un act de limbaj intern, nu este indispensabil”[75].

Diferenţa între acte a căror îndeplinire pretinde o instituţie extra-lingvistică şi cele a căror executare nu o cer nu coincide cu diferenţele de statut sau condiţie socială (cf. criteriului 5). „Pentru a binecuvânta, a excomunica, a boteza, a declara vinovat, a arbitra un ofsaid al centrului înaintaş, a paria pe un trei fără atu sau a declara război nu este suficient că un locutor oarecare spune unui oarecare auditor «eu binecuvântez, excomunic» etc. Trebuie ca măcar să ocupe o poziţie determinată într-o instituţie extra-lingvistică”[76]. În schimb, pentru a afirma că plouă sau pentru a face promisiunea unei vizite este suficientă respectarea regulilor limbii.

Searle mai are în vedere diferenţe între acte al căror verb ilocuţionar corespondent are o folosire performativă şi acte al căror verb ilocuţionar corespunzător nu are o asemenea utilizare. De pildă, în timp ce „a afirma”, „a promite”, „ ordona”, „a conchide” se pretează la uzaj performativ, actul de a se lăuda (sau de a ameninţa) nu poate fi îndeplinit doar spunând „eu mă laud” (sau „eu ameninţ”). În acelaşi timp, anumite verbe au puterea de a marca ceea ce se poate numi stilul particular în care este îndeplinit (împlinit) un act ilocuţionar. Astfel, diferenţa între a aduce la cunoştinţă şi a se încrede nu implică obligatoriu o diferenţă de scop ilocuţionar, nici de conţinut propoziţional, ci numai o diferenţă a stilului în care se desfăşoară actul ilocuţionar.

Pe baza acestor criterii, Searle distinge cinci moduri generale de a folosi limba, cinci categorii de acte ilocuţionare. Clasificarea sa are puncte comune cu cea propusă de Austin, fiind însă mult mai riguros întemeiată. Deşi consideră că verbele pot fi un ghid important în desprinderea caracteristicilor dominante ale unui tip, Searle porneşte de la premisa că actele ilocuţionare aparţin limbii, fiind, aşadar, moduri generale de utilizare integrate sistemului, şi, de aceea, nu pot fi reduse la concretizările (actualizările) însuşite de verbele ilocuţionare ale unei limbi particulare. Metoda sa este empirică nu atât prin origine, ci prin capacitatea de analiză şi ordonare a faptelor de limbă; întemeierea ţine de filosofia spiritului, chiar dacă formularea postulatului are o evidenţă şi/sau aparenţă de ordin empiric: „spunem altuia cum sunt lucrurile (acte asertive), încercăm să-l determinăm pe celălalt să facă unele lucruri (directive), ne angajăm să facem unele lucruri (promisive), ne exprimăm sentimentele şi atitudinile (expresive) şi provocăm schimbări în lume prin enunţările noastre (declaraţii)”[77].

(1) Actele ilocuţionare din clasa celor asertive [*assertives*] au ca scop angajarea responsabilităţii locutorului în legătură cu existenţa unei stări de lucruri,

[75] *Ibidem*, p. 45.
[76] *Ibidem*, pp. 45–46.
[77] *Ibidem*, p. 32.

față de adevărul propoziției exprimate; toate pot fi judecate în termenii adevărului sau falsității.

(2) Clasa actelor directive [*directives*] este specificată prin faptul că scopul ilocuționar al verbelor constă în aceea că fixează tentative din partea locutorului de a-l pune (deprinde) pe auditor să facă ceva.

(3) Searle acceptă definiția pe care Austin o dă actelor locuționare promisive/ angajatoare [*commisives*]: „promisive sunt deci actele ilocuționare al căror scop este de a obliga locutorul (şi aici, în grade variate) să adopte o anumită conduită viitoare”[78].

(4) Scopul ilocuționar al clasei actelor expresive [*expresives*] este de a exprima starea psihologică, specificată în condiția de sinceritate, în raport cu o stare de lucruri vizată în conținutul propozițional.

(5) Cele declarative [*declarations*] se caracterizează prin faptul că îndeplinirea reuşită ca acte ilocuționare provoacă punerea în corespondență, pentru fiecare caz în parte, a conținutului propozițional cu realitatea: dacă săvârşesc cu succes actul de a vă desemna ca preşedinte, atunci veți fi (sau chiar sunteți) preşedinte ş.a.m.d.

7. Searle pune serios sub semnul întrebării opinia – cu oarecare răspândire şi credibilitate în rândul cercetătorilor – care susțin posibilitatea interpretării sensului unei fraze în afara oricărui context: „în general, noțiunea de sens literal al unei fraze nu are aplicație decât relativ la un ansamblu de asumpțiuni contextuale sau de arierplan”[79]. Tocmai această raportare a intenționalității discursive la un set de presupoziții şi contexte factuale permite utilizarea postulatului exprimabilității şi pentru explicarea actelor de limbaj al căror sens este evident non-literal.

Pornind de la premisa că vorbirea este o formă de comportament rațional, H. Paul Grice are în vedere modul în care situațiile discursive sunt reglate de norme care slujesc finalitatea interlocutivă; printre altele, regulile jocului de comunicare presupun „principiul cooperativ” (prin) care (se) distribuie reciprocitatea rolurilor în conversație.

Asemenea ipoteze pot fi bănuite de inflație terminologică (= teoretică), pentru simplul motiv că limbajul este o formă de comportament dirijat prin reguli constitutive ce trebuie asumate în orice situație discursivă. Joëlle Proust observă că „maximele de conversație ale lui Grice, cel puțin unele, sunt din acest punct de vedere conținute analitic în conceptul de scop ilocuționar”[80]. Privite altfel, pot fi admise ca precepte empirice, deci ca regularități observabile cu modulații contextuale. Din punctul de vedere susținut de Searle, ipoteza arierplanului – cu tot ceea ce implică: inferențe empirice, presupoziții, cunoştințe, capacități ş.a. – este suficientă pentru a restitui actelor ilocuționare concreteţea cotidiană, fără a mai fi necesar recursul la erijarea generalizărilor în corsete normative. Această situare teoretică

[78] *Ibidem*, p. 54.
[79] *Ibidem*, p. 167.
[80] Joëlle Proust, *Préface*, în John Searle, *Sens et expression, Études de théorie des actes de langage*, ed. cit., p. 16.

justifică integrarea actelor de limbaj indirecte (= cu „intenție secundă") într-o teorie generală a sensului construită pe modelul comunicării directe, respectiv pe taxinomia ilocuțiunilor în care sensul intenționat primește mărci lingvistice nedistorsionate. Pe de altă parte, noțiunea „informație de arierplan" (*background information*) permite articularea ilocuționarului la o teorie generală a intenționalității; această noțiune depășește sensibil ceea ce se numește „conștiința contextului", și evită regresul la infinit prezent ori de câte ori se încearcă stabilirea setului de variabile pe care semanticianul are obligația de a le integra în proiectul condițiilor de satisfacere ale frazei enunțate; informația de arierplan se referă la sfera unui savoir-faire biologic și cultural care determină comportamente intenționale specifice, adică la scheme de acțiune și cunoaștere, capacități, practici și înclinații prediscursive; întrucât intenționalitatea în limbă își are rădăcinile în acest teren prediscursiv, nu i se poate face o descripție pur algoritmică. Acest construct conceptual permite atât explicarea sensului literal cât și a indirectivității, pentru simplul motiv că totdeauna comprehensiunea sensului solicită recursul la informația contextuală (în sens larg, arierplanul) pentru a i se da condiții de satisfacere determinate.

Searle pornește de la premisa că funcția esențială a limbajului este comunicarea. În această privință, Noam Chomsky constată: „există realmente o tradiție în întregime respectabilă (...) care consideră drept o deformare grosolană «concepția instrumentalistă» potrivit căreia limbajul este «în mod fundamental» un mijloc de a comunica sau de a parveni la anumite scopuri. Limbajul este conform acestei tradiții, «în mod fundamental» un sistem de exprimare a gândirii"[81]. În măsura în care Searle include în conceptul de „comunicare" și comunicarea omului cu sine însuși – adică, notează Chomsky, „gândirea verbalizată" –, distincția dintre cele două puncte de vedere – pe care Searle le dispune antinomic – dispare; dacă folosim limbajul pentru a comunica cu noi înșine, nu facem decât să ne exprimăm gândurile. „Admit deci cu Searle – continuă Chomsky – că există o legătură esențială între limbaj și comunicare, dacă se ia termenul «comunicare» în sens larg – ceea ce mi se pare a fi o inițiativă nelalocul ei, căci noțiunea de «comunicare» este în cazul acesta vidată de caracterul său esențial și interesant"[82].

Dezacordul lui Chomsky cu Searle se concentrează în jurul legăturii esențiale postulate de Searle între limbaj și comunicare, între sens și actele de limbaj. Așa cum am observat, Searle – în deschiderea ideilor lui Wittgenstein, Austin, Grice, Strawson ș.a. – este sceptic în privința posibilității de a înțelege frazele independent de rolul acestora în comunicare și, în consecință, studiază sensul în funcție de ceea ce locutorul vrea ca auditorul să creadă sau să facă. Dar – observă Chomsky –, „în nenumărate circumstanțe complet normale – cercetarea, conversația curentă, etc –, limbajul este folosit în sens propriu, frazele au sensul lor strict, oamenii cred în ceea ce spun sau scriu, însă nu există nici o intenție de a aduce auditorul (care nu

[81] Noam Chomsky, *Réflexions sur le langage*, Traduit de l'anglais par Judith Milner, Béatrice Vautherin et Pierre Fiala, Flammarion, 1981, p.72.

[82] *Ibidem*, pp. 72–73.

este presupus să existe sau chiar este presupus a nu exista) la a crede cutare lucru sau să întreprindă cutare acțiune. În exemple la fel de curente, sensul poate să fie analizat cu dificultate în termenii intențiilor locutorului în raport cu un auditor, chiar dacă este posibil de a o face în cazurile în care există intenția de a comunica"[83]. Până a ajunge la situații mai complicate (aluziile, insinuările, ironia şi metafora), trebuie observat că situația simplă – postulată de Searle ca paradigmatică (cea în care locutorul enunță o frază voind să spună exact şi literal[mente] ceea ce spune, iar auditorul înțelege întocmai sensul comunicat) – este adesea falsă: „enunțătorul poate să vrea să spună exact şi literal[mente] ceea ce spune, dar fără a avea intențiile pe care i le atribuie Searle. Intențiile reale ale enunțătorului pot să varieze considerabil, chiar în «cazurile cele mai simple», şi ele nu aduc uneori nici o lămurire asupra sensului cuvintelor sale"[84].

În diferitele sale formulări, teoria actelor de limbaj cuprinde constructe conceptuale legitime în sistemele de referință asumate, chiar dacă înăuntrul supozițiilor sale sau din afara acestora pot fi aduse contra-argumente. Câştigul indiscutabil constă în faptul că modifică imaginea saussuriană despre «limbă-vorbire», blochează tendința de a reduce limba la un cod şi actul comunicării la banala transmitere de informații. É. Benveniste evidențiază că utilizarea limbii implică totdeauna factorul uman, prin simplul fapt că totdeauna e vorba de o individualitate care se pune ca „eu" în raport cu un „tu" şi un „el"; partenerul care înțelege se erijează, la rândul său, în „eu"; personalizarea comunicării introduce o ireductibilă articulare a opozițiilor lingvistice, astfel încât discursul nu mai poate fi abordat în termenii unei lingvistici a limbii, nu este simplă actualizare a codului. Din perspectiva filosofiei analitice, Austin, Searle ş.a. consideră că anumite acte de limbaj – cum ar fi cele de a promite, a ordona, a sfătui ş.a. – sunt în mod intrinsec lingvistice şi nu pot fi derivate din funcția primară a transmiterii de informații. Însuşi actul de comunicare capătă astfel o configurație mai complexă şi nu se mai suprapune cu schimbul curent de cunoştințe. Intersubiectivitatea este încapsulată în chiar modurile de existență şi afirmare ale vieții sociale.

Francis Jacques critică aceste cercetări de pragmatică în chiar presupozițiile fundamentale ataşate temei intenționalității: „este unul dintre scandalurile intelectuale ale pragmaticii faptul că analiza faptelor de limbaj/vorbire (*speech acts*) s-a dezvoltat independent de o teorie bine întemeiată a interacțiunii verbale. Se caută unitatea minimală a comunicării lingvistice în frază (Benveniste) sau în producerea de fraze (Searle), în timp ce orice frază este într-o anumită măsură co-produsă". Este evident că, deşi valorifică numeroase rezultate ale acestor tipuri de cercetări, Francis Jacques formulează un verdict din deja cunoscuta sa situare de principiu: „relația interlocutivă este marea absentă din pragmatica discursului elaborată de Austin"[85]. De altfel, acelaşi diagnostic este mult mai cuprinzător în alte contexte

[83] *Ibidem*, pp. 79–80.
[84] *Ibidem*, p. 80.
[85] Francis Jacques, *L'espace logique de l'interlocution*, ed. cit., p. 24.

discursive: „astăzi relația interlocutivă este marea absentă în modelul teoretic dominant al comunicării, de la Jakobson la Grice. Însuşi H. P. Grice deghizează comunicarea într-un fel de manipulare unilaterală a auditoriului de către locutor, renunțând să accepte mai curând că o atare manipulare solicită un oarecare spirit de colaborare din partea auditoriului”[86].

8. Claude Hagège ia atitudine în privința acelei distincții pe care, în diferite formulări, şi-o însuşesc aproape toate teoriile moderne: limba ca sistem şi vorbirea ca activitate. Deşi utilă metodologic, „această distincție, prin intransigența al cărei obiect a fost, a jucat în mod negativ un rol esențial în destinul lingvisticii secolului XX”[87]. Expresia cea mai pronunțată se află în textele lui F. de Saussure: „lingvistica limbii” şi „lingvistica vorbirii” sunt „două căi care nu pot fi urmate în acelaşi timp”[88]. Dintr-o asemenea perspectivă, Saussure îşi fixează interesul teoretic pe „lingivstica propriu-zisă, cel al cărei unic obiect este limba”[89]; în acelaşi timp, consideră că fraza „aparține vorbirii, nu limbii”[90], şi, întrucât pune în evidență vorbirea, „nu poate să treacă drept unitate lingvistică”[91]. Această dublă surghiunire – respectiv: amânarea lingvisticii vorbirii şi eliminarea frazei –, împreună cu efectele sale – constructivitatea structurală aplicată cuvântului şi, în prelungire, limbii – a fost însuşită de epigonii lui Saussure, punându-şi, de astfel, amprenta asupra multor cercetări lingvistice. O direcție post-saussuriană importantă urmăreşte restaurarea sintaxei (al cărui obiect principal este fraza) şi promovarea locutorului care construieşte fraze în activitatea de vorbire[92]. Gramatica generativă va fi urmată – cu fidelitate sau polemic – de investigații ce sunt plasate sub eticheta adesea confuză a pragmaticii sau a teoriilor enunțării. Astfel, deşi în maniere diferite, începe să fie reabilitată teoretic activitatea efectivă a subiectului în exercițiul vorbirii efective, luându-se în considerare toate acele aspecte/dimensiuni caracteristice praxis-ului semnificant/comunicațional care sunt explicit polemice nu doar prin opțiunea metodologico-epistemologică asumată, ci şi la nivelul expresiei, căci Saussure, la rândul său, notează: „aceste două obiecte (limba – ca parte esențială în studiul limbajului, de natură socială, independentă de individ – şi vorbirea – ca parte secundară, cuprinzând latura individuală a limbajului – n.n.) sunt strâns legate între ele şi se presupun unul pe altul: limba e necesară pentru ca vorbirea să fie inteligibilă şi să producă toate efectele; dar vorbirea e necesară pentru ca să se stabilească limba”[93]. Se observă că în formularea lui Saussure principiul depăşeşte

[86] Francis Jacques, *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, Éditions Aubier Montaigne, 1982, p. 363.

[87] Claude Hagège, *L'homme de paroles*, *Contribution linguistique aux sciences humaines*, Librairie Arthème Fayard, 1985, p. 371.

[88] F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, ed. cit., p. 38.

[89] *Ibidem*, pp. 38–39.

[90] *Ibidem*, p. 172.

[91] *Ibidem*, p. 148.

[92] Claude Hagège, *L'homme de paroles*, ed. cit., p. 304.

[93] F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, ed. cit., p. 37.

sensibil stratul metodologic, activând presupoziţii existenţial-ierarhizatoare al căror prim efect constă într-o încremenire a dualităţii conceptuale limbă–vorbire şi claustarea problemei sensului în studiul limbii ca sistem. De altfel, gramatica generativă – mai ales în versiunile sale iniţiale – transformă o distincţie (necesară metodei prin care poate fi elaborat modelul teoretic) într-o polarizare care introduce discriminări în studiul limbajului: în timp ce „competenţa" defineşte cunoaşterea sistemului limbii prin utilizator (= vorbitor), se alocă „performanţei" (= actelor de folosire a limbii) tot ceea ce rămâne în afara sistemului (abaterile, devierile şi toate dezordinile individuale, orice fapte ce ţin de scurtimea memoriei, marginile intercalărilor de texte, constrângerile din procesele de recursivitate). Astfel, principiul organizator al unor structuri verbale cade sub incidenţa competenţei. „Limba ca sistem trebuie să conţină în ea însăşi mecanismele care adaptează regulile sau permit încălcarea lor în exercitarea vorbirii, de vreme ce, atât cât această călcare nu împiedică sensul să se construiască şi să fie perceput, nimeni nu va nega că interlocutorii vorbesc aceeaşi limbă. Limbă şi vorbire nu pot, deci, să alcătuiască două domenii autonome"[94]. Această concluzie, venită în prelungirea gramaticii generative şi preluată de Hagège însuşi, este, însă, în adversitate deschisă cu presupoziţiile distincţiei nete competenţă-performanţă. Tocmai de aceea vorbeşte despre „paradoxul chomskyan" care, în pofida unei aparente respingeri, reeditează tocmai paradoxul saussurian: „şi unul şi celălalt sunt în mod hotărât antisociologice. Preţul plătit pentru constituirea unui obiect ştiinţific omogen este mult prea ridicat: după eliminarea variaţiilor individuale, nu rămâne decât singur codul împărtăşit de către toţi membrii aceleiaşi comunităţi. Dar variaţiunile sunt realul însuşi, şi orice întreprindere simplificatoare care le subestimează duce la o lingvistică golită de conţinutul ei social. În aşa măsură acest lucru este adevărat încât teoria creează ţinta. Saussure, după care «lingvistica are ca unic şi veritabil obiect limba examinată în ea însăşi şi pentru ea însăşi» (fraza finală, des citată, şi poate aprocrifă, a Cursului de lingvistică generală), exclude individul care vorbeşte şi, totodată, neglijează interacţiunea dintre locutori. În limba astfel concepută, totul se întâmplă ca şi cum nimeni nu ar vorbi"[95].

Programele de cercetare a actelor discursive (inspirate de Austin, Searle ş.a.) au avut ca efect, mai ales prin pragmaticieni, datorită excesului de reacţie faţă de privilegierea modelului limbii, uitarea frecventă a faptului că vorbirea nu poate fi concepută în afara sistemului limbii pe care îl utilizează. Se poate spune, deci, că, ori de câte ori se izolează limba de vorbire – cum procedează cele două poziţii extreme: structuralştii clasici, care privilegiază pe prima, şi pragmaticienii, care înscăunează pe cealaltă –, se subestimează fie constrângerile pe care limba le impune, fie relaţia dialogală pe care o instaurează cea de-a doua. „Aceasta din urmă, aşa cum s-a observat, este aproape ignorată în tradiţia structuralistă, preocupată de limba în sine, ca şi cum nimeni nu afirmă, nu neagă, nu întreabă, nu exclamă; nimeni care primeşte vorbirea, deoarece nimeni nu răspunde, nu interpretează, nu

[94] Claude Hagège, *op. cit.*, p. 305.
[95] *Ibidem*.

reacţionează."[96] Or, omul este, potrivit unei fericite formulări a lui Claude Hagège, o fiinţă dialogală: „Omul este prin natură dialogal"[97]. Ruptura de perspectiva structuralistă este evidentă; F. de Saussure precizează că „nu limbajul natural este natural în om, ci facultatea de a construi o limbă"[98]. Dialogul nu este luat numai ca alcătuit din cuplul întrebare-răspuns, ci ca ansamblul componentelor interlocuţiei în genere, respectiv, orice interacţiune lingvistică nemijlocită care nu trebuie limitată la doi parteneri, presupunând strategii modelizatoare în schimbul de cuvinte, eventual „plurilogul", şi interşanjabilitatea instanţelor dialogale. „Omul dialogal" este conceptualizat în ipoteza de „subiect enunţător", şi nu ca pură subiectivitate flotantă, aleatoriu şi accesoriu implicată în actele de vorbire; este, deci, privit ca „enunţător psihosocial", în sensul că într-o situaţie dialogală sunt angajate solidar toate componentele/dimensiunile sale psihologice şi de natură socială a căror expresie–exprimare este posibilă, prilejuită şi stimulată. Termenul „enunţător" are sensul de „locutor + auditor" şi nu de „locutor – auditor", întrucât cele două entităţi nu sunt distincte decât din unghiul unor ipoteze analitice idealizatoare, în fapt fiind nu doar interşanjabile, ci simultan active în acelaşi participant la un schimb dialogal. La rândul său, noţiunea de „psihosocial" valorifică aspectele psihologice şi sociologice, evitând însă dizolvarea subiectului enunţător în (şi reducţia sa la) câmpul simplei subiectivităţi personale şi/sau de grup. Claude Hagège operează, aici, cu ipoteze şi constructe teoretice integrate lingvisticii; disimetria dintre auditor şi locutor este recunoscută, însă fără a fi nevoie de două lingvistici distincte: „enunţătorul psihosocial reuneşte în sine toate tipurile de întrebuinţare a limbii în funcţie de situaţii"[99], distincţiile logico-semantice fiind, prin urmare, operante numai prin luarea în ecuaţie a circumstanţelor dialogale. Mai mult: „enunţătorul psihosocial este prin natura sa dialogal, chiar atunci când situaţia de discurs nu este dialogică"[100]. Lingvistica socio-operativă (care atribuie conceptului de „enunţător psihosocial" o funcţie pivotală) poate fi caracterizată ca reflectând dialectica constrângerii şi a libertăţii care leagă limba cu enunţătorul.

Teoria lingvistică a lui Claude Hagège reuşeşte abordarea unitară a celor două obiecte care, mai ales din perspectivă structuralistă, păreau disjuncte: limba şi vorbirea. Reducţiile interpretative sunt evitate, fără îndoială, prin coerenţă argumentativă şi nuanţare speculativă, însă chiar aceste niveluri de elaborare sunt învestite cu un relief ştiinţific distinct abia prin şi numai prin modelul omului dialogal operaţionalizat ca „enunţător psihosocial". Astfel, „interacţiunea dialogală nu semnifică simplul transfer de informaţie"[101]; mai întâi, pentru că discursul, în (şi prin) care se actualizează codul (= limba), iniţiază un schimb care presupune o

[96] *Ibidem*, p. 312.
[97] *Ibidem*.
[98] F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, ed. cit., p. 26.
[99] Claude Hagège, *L'homme de paroles*, ed. cit., p. 318.
[100] *Ibidem*, p. 332.
[101] *Ibidem*, p. 347.

anume ierarhizare a informației – ceea ce înseamnă depăşirea simplei transmiteri de mesaje; apoi, dacă mesajele comunică acest fapt, înseamnă că ele au ceva de comunicat, iar acel ceva nu este vlăstarul unei detaşări oarecare în fața lumii şi evenimentelor, o sustragere de la evidențele şi presiunile acestora. „Limbile sunt modele, fasonate de (către) viața socială, de articulare a imaginabilului, grație cărora se desfăşoară o reflecție capabilă să ordoneze lumea”[102].

9. Karl-Otto Apel constată un paradox al epocii contemporane: pe de o parte este resimțită nevoia evidentă a unei etici universale, şi pe de altă parte sunt recunoscute dificultățile unei validități intersubiective compatibile cu spiritul ştiințific. Totodată, este evident faptul că nu este posibilă suspendarea/neutralizarea totală a judecăților de valoare în conținuturile discursului ştiințific; pe linia lui K. Popper, se poate concepe modelul unei ştiințe a spiritului care nu este nici explicativă prin legi, nici axiologic neutră, ci „normativ-hermeneutică” în sensul bun al termenului. În deschiderea unui asemenea travaliu interpretativ, Karl-Otto Apel susține „ideea că oricine vrea să înțeleagă acțiunile umane (inclusiv «actele de limbaj») trebuie să se angajeze comunicațional”, „în sensul că trebuie să împărtăşească responsabilitatea intențiilor acțiunii”[103]. Astfel, în chiar structura şi conținutul frazelor explicit performative şi autoreferențiale, sunt prezente anumite presupozitii ce vizeaza validitatea necesară şi universală a discursului uman: „1. Pretenția la *adevărul* valabil intersubiectiv al propozițiilor; 2. Pretenția la *exactitatea normativă* intersubiectiv validă (...) a actelor de limbaj ca acte de comunicare socială; 3. Pretenția la *veracitatea* sau la *sinceritatea* exprimării intențiilor subiective, făcând apel la o recunoaştere interpersonală”[104]. Aceste/pretenții/cerințe/condiții nu pot fi contestate decât prin acceptarea unei auto-contradictii pragmatice; universalitatea lor este interpretată de către Karl-Otto Apel în prelungirea aspectului quasi-transcendental al hermeneuticii relevat de Heidegger şi Gadamer, înțelegând prin aceasta faptul că „lumea trăită este totdeauna deja interpretată în limbaj” şi că „*a priori*-ul unui înțeles pe baza limbajului obişnuit, în contextul lumii trăite, este, într-un sens care poate fi precizat, condiția inevitabilă a posibilității şi a validității intersubiective a oricărei elaborări teoretice imaginabile”[105]. Idealul normativ al intercomprehensiunii nu poate fi realizabil decât prin intercomprehensiunea ce se produce în şi prin limbajul obişnuit, iar, dacă o „hermeneutică normativă” trebuie să fie posibilă – în sensul îmbunătățirii procesuale a comprehensiunii –, atunci aceasta trebuie să presupună o etică normativă.

Distanțându-se în egală măsură, de hermeneutică şi de strategiile analitice, Karl-Otto Apel emite ipoteza că „logica implică în mod logic o etică”, „presupune

[102] *Ibidem*, p. 348.

[103] Karl-Otto Apel, *L'éthique à l'âge de la science. L`a priori de la communauté communicationelle et les fondements de l`éthique*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1987, p. 74.

[104] Karl-Otto Apel, *Le logos propre au langage humain*, Éditions de l`Éclat, 1994, p. 49.

[105] Karl-Otto Apel, L'éthique à l'âge de la science,ed.cit., p. 80.

o etică, în calitate de condiţie de posibilitate". „Validitatea logică a argumentelor nu poate să fie controlată fără a se presupune în principiu o comunitate de gânditori capabili să parvină la o comprehensiune intersubiectivă şi la formarea unui consens"[106]. Gândirea nu poate fi validată în cadrele unui "limbaj privat"; din principiu, ea este mai curând „publică". Deci, nu utilizarea logic corectă a intelectului individual motivează o „etică a logicii", ci recunoaşterea reciprocă a persoanelor ce se afirmă ca subiecţi ai argumentării logice. De altfel, teoria actelor de limbaj recunoaşte tocmai faptul că dialogul nu lasă loc neutralităţii valorice, ba dimpotrivă, dincolo de informaţii privitoare la stările de fapt, confruntă comunicarea dintre indivizi cu implicite sau explicite exigenţe morale. Trecerea de la logica normativă la etica normativă este posibilă prin depăşirea solipismului metodologic, ceea ce presupune legitimarea intersubiectivitatii. Merită aici a fi observată teza complementarităţii epistemologice: ştiinţele empirico-analitice (descriptive şi explicative) presupun intercomprehensiunea hermeneutică în comunitatea comunicaţională a oamenilor de ştiinţă, iar intercomprehensiunea hermeneutică implică, la rândul său, utilizarea tuturor informaţiilor disponibile referitoare la fapte – ceea ce presupune apelul la ştiinţele empirico-analitice. Însă, „în măsura în care intercomprehensiunea hermeneutică este în plus o intercomprehensiune asupra trebuinţelor şi scopurilor, ea presupune o etică, totul fiind în acelaşi timp pretins, cu informaţia venită de la ştiinţa empirico-analitică, de către etica presupusă"[107]. În acest context, distincţia kantiană dintre ipotetic şi categoric nu mai poate fi utilizată ca proiect de întemeiere a eticii, întrucât ipoteticul de care este vorba nu este motivat de un interes patologic. Mai mult: dacă se acceptă teza potrivit căreia etica este presupusă de logică, posibilitatea însăşi de întemeiere raţională a eticii pare a fi compromisă. Deci, fie că e vorba de fundarea logicii sau de fundarea eticii, se ajunge la un regres la infinit. Dificultăţile sunt ocolite de către K.-O. Apel printr-o precizare de principiu: „în *a priori*-ul argumentării rezidă năzuinţa de a justifica nu numai toate «aserţiunile» ştiinţei, ci, dincolo de acestea, orice năzuinţe umane (inclusiv pretenţiile implicite ale oamenilor faţă de alţi oameni care sunt cuprinse în acţiuni şi instituţii)"[108]. Sensul argumentării morale se exprimă prin principiul potrivit căruia „toate trebuinţele umane care se lasă armonizate pe calea argumentării cu cele ale tuturor celorlalţi oameni trebuie să facă obiectul, în calitate de pretenţii (năzuinţe – n.n.) virtuale, preocupării comunităţii comunicaţionale". Se configurează astfel principiul unei etici comunicaţionale care reprezintă, în acelaşi timp, „temeiul unei etici a formării democratice a voinţei de bază a acordului"[109]. Această măsură fundamentală nu-şi trage forţa numai din recunoaşterea factuală a celor care au adoptat un acord – „modelul contractului" –, ci se impune ca imperativ tuturor celor care şi-au achiziţionat, prin socializare, o competenţă comunicaţională – în sensul că iau în

[106] *Ibidem*, pp. 92–93.
[107] *Ibidem*, p. 99.
[108] *Ibidem*, p. 99.
[109] *Ibidem*, p. 126.

ecuație așteptările – pretențiile virtuale – ale celorlalți, adoptând o solidarizare a voinței. „Deciziile subiective ale conștiinței morale individuale care revendică tradiția creștină secularizată în liberalism și existențialism sunt acum mediate *a priori* cu exigența validității intersubiective – prin faptul că fiecare individ recunoaște cu ușurință argumentarea publică drept explicație a oricărui criteriu posibil de validitate, și deopotrivă, de constituire rațională a voinței”[110].

„Solipsismul metodic” este astfel, depășit și în domeniul eticii. Însă, dincolo de simpla formulare a principiului, se află sarcina mult mai dificilă a impunerii și îndeplinirii sale pe termen lung, ceea ce în opinia lui K.-O. Apel implică mai întâi „să se dezvolte metoda dezbaterii morale («deliberarea» practică în general)” și apoi „să se instituționalizeze în mod eficient această metodă în condiții politico-juridice limitate”. Paradigma eticii comunicaționale cuprinde presupoziții idealizate. K.-O. Apel însuși recunoaște că nu sunt luate în considerație dificultățile intelectuale ale instituționalizării discuției (dezbaterii, deliberării) morale și, mai ales, se ocolește faptul că această instituționalizare trebuie să fie impusă în situații socio-culturale concrete care sunt structurate de inevitabile conflicte de interese. Comunitatea de comunicare este totdeauna concretă, impunând limitări în exercițiul principiului și o responsabilitate morală specifică ce nu coincide cu exigențele ideale. Prin analogie cu *a priori*-ul filosofiei transcendentale tradiționale – mai ales de tip kantian –, se concepe – în locul unității conștiinței – comunitatea intersubiectivă de interpretare mediată de semne; presupozițiile de temelie se referă la: a) o prioritate a limbajului obișnuit care aparține hermeneuticii normative; b) *a priori*-ul comunicării al cărui principiu constă în „voința de argumentare” ce aparține întemeierii raționale a eticii; c) norma morală fundamentală care recomandă „să se aspire la un acord”[111]. În același timp, atribuindu-se un rol hotărâtor dimensiunii pragmatice, se acceptă o dialectică prin care se inserează „comunitatea ideală în comunitatea reală”, ca „posibilitate reală (realizabilă – n.n.) a societății reale”[112]. Dacă gândirea solitară este dificitară sub aspect comunicațional, în fapt ea depinzând de mediul discuției/ dezbaterii reale, trebuie să se presupună apartenența sa la o comunitate comunicațională reală, determinată social și istoric, și, în același timp, trebuie să se presupună competența în sensul unei comunități comunicaționale ideale. Această contradicție surprinde, de fapt, dialectica realului și a dezirabilului, confruntarea comunicării efective cu exigențele competenței comunicaționale, iar soluția nu este posibilă decât prin devenire istorică: împlinirea istorică a comunității comunicaționale ideale în și prin comunitatea comunicațională reală. „Trebuie chiar în mod necesar să se postuleze din punct de vedere moral această soluție istorică a contradicției.” Din acest „trebuie” decurg două principii regulative fundamentale pentru strategia morală pe termen lung a oricărei acțiuni umane: „în primul rând, să se garanteze în toate faptele și gesturile supraviețuirea speciei umane în calitate de

[110] *Ibidem*, p. 127.
[111] Cf. *ibidem*, p. 28.
[112] *Ibidem*, p. 131.

comunitate reală de comunicare, şi, în al doilea rând, să se realizeze comunitatea ideală în comunitatea reală de comunicare”[113]. Garantarea perpetuării speciei este un imperativ etic menit să controleze macro-efectele tehnologiei actuale. „Societatea omenească în întregime poate şi trebuie să fie analizată, din punctul de vedere al strategiei de supraviețuire, ca un sistem de auto-afirmare”, implicând, deci, „o strategie de emancipare pe termen lung”[114]. Sensul metodologic şi etico-normativ al acestui principiu regulator sustrage întemeierea judecăților de valoare din sfera capriciilor subiectivității, sugerând posibilitatea unei auto-transcenderi morale.

În deschiderea aceloraşi principii, J. Habermas deosebeşte, pe de o parte, activitățile instrumentale – îndreptate asupra lumii exterioare – şi strategice – dispuse către manipularea celorlalți spre a le obține adeziunea –, care sunt raționale, fiind finalizate prin succes, reuşită, adaptare, şi, pe de altă parte, activitățile comunicaționale care presupun intercomprehensiunea, adeziunea între parteneri, imparțialitatea şi responsabilitatea normată în argumentare. Activitatea comunicațională presupune totdeauna că celălalt este o persoană şi trebuie tratat ca atare, pe această bază morală fiind posibilă circumscrierea a ceea ce este valabil pentru toți – deci a unui principiu de universalizare – prin dialog şi dezbatere responsabilă; „activitatea comunicațională se produce întrucât actorii acceptă să-şi acorde proiectele de acțiune din interior şi nu tind către scopurile lor respective decât cu singura condiție că există sau poate să fie o pregătită o înțelegere asupra situației şi condițiilor scontate”[115], tinzându-se astfel către o validitate intersubiectivă.

Mai ales în cazul lui K.-O. Apel, este evidentă modificarea premiselor kantiene în interpretarea instanței transcendentale; *a priori*-ul este salvat din conştiința subiectivă şi identificat în sfera unei conştiințe generice, a comunității de comunicare; sinteza apercepției ca unitate a conştiinței obiectului este înlocuită cu dimensiunea pragmatică a interpretării semnelor. Evident, este o depăşire a solipsismului, în măsura în care putem concluziona că suntem condamnați la comprehensiunea intersubiectivă. Dincolo de o solidarizare cu această perspectivă, Francis Jacques optează pentru o altă accepțiune a instanței transcendentale: *primum relationis*, altfel încât întemeierea transcendentală a experienței se află în relația originară instituită de interlocuție. În acest strat ontologic îşi află originea condițiile de posibilitate ale persoanei şi intersubiectivității, ale sensului şi referinței, adică ale lumii înseşi ca lume co-semnificată şi co-referită. Dacă ne situăm la nivelul experienței nemijlocite, putem identifica acest punct de vedere transcendental în chiar regulile constitutive care guvernează competența pragmatică. „Orice comportament particular față de altul, şi totodată orice concepție particulară despre ființa celuilalt sunt fundate pe o experiență originară înscrisă cu titlul de posibilitate în limbaj”[116]. Această structură fundamentală/fondatoare a

[113] *Ibidem*, p. 133.
[114] *Ibidem*, pp. 133–134.
[115] Jürgen Habermas, *Morale et communication*, Cerf, 1986, p. 148.
[116] Francis Jacques, *Dialogiques*. *Recherches logiques sur le dialogue*, PUF, 1979, p. 54.

experienței indică, de fapt, spațiul logic al interlocuției, identificându-se cu structura comunicabilității. „Așa cum spațiul fizic poate să fie gândit ca posibilitatea existenței unor puncte materiale într-o poziție identificabilă cu ajutorul a trei coordonate numerice, în același fel autorul *Tractatus*-ului concepea o propoziție elementară ca o posibilitate atomară, un punct în spațiul logic"; prin analogie, „un enunț este aidoma unui punct în spațiul logic al interlocuției, posibilitatea existenței unui mesaj asupra realului în această poziție". Problema se rezumă la „a ști ce condiții minimale trebuie să fie îndeplinite într-o situație reală de discurs pentru ca anumite enunțuri să fie posibile în limba naturală și să aibă sens". Perspectiva pragmatică este asumată dar, concomitent, și depășită, întrucât este avută în vedere „enunțarea noastră de fraze în context", dar „interlocuția nu este simplul fapt de a vorbi cu un altul, ci este de ordinul unei condiții fundaționale"[117]. Producția conjunctă de sens se prezintă ca fiind comunicare atunci când sunt construite/puse în comun mesajele între ființe umane; comunicabilitatea desemnează o condiție de posibilitate a interacțiunii și a comprehensiunii sensului.

Prin cuplul categorial pe care îl propune (*Limbă-Vorbire*), Saussure inițiază o tradiție și un stil de cercetare științifică; acest câmp de reflecție este marcat de numeroase opțiuni, polemici, contribuții complementare, ipoteze analitice care, în cele din urmă, stimulează o schimbare paradigmatică: trecerea de la variatele ipostaze subsumabile cartezianismului la recunoașterea structurii dialogice a spiritului uman.

[117] Francis Jacques, *L'espace logique de l'interlocution*, ed. cit., p. 10–11.

CATEGORIA SACRULUI LA RUDOLF OTTO

VIOREL CERNICA[1]

Introducere

Problema divinului este tematizată, raportat la istoria filosofiei, dintotdeauna. Motivația pentru o asemenea stare de lucruri poate fi chiar istorică: mitologia, anterioară filosofiei, era structurată în funcție de reprezentările asupra divinului, chiar după un anumit concept al acestuia, în unele cazuri. Cum este deja dovedit însă, filosofia nu a preluat pur şi simplu experiența de cunoaştere constituită în orizontul mitologiei. Ea nu a preluat nici aceste reprezentări şi nici atitudinea şi direcția de tematizare a problemei mitologice a divinului, fiindcă îşi reconstituie ea însăşi orizontul căutării acestuia. Începuturile filosofiei se justifică tocmai prin această schimbare de atitudine şi de direcție în tematizarea mai multor „probleme" deschise, anterior, în spațiul mitologic. Este vorba despre reconstituirea orizonturilor de căutare a răspunsurilor şi de re-formarea pe care o vor suporta rezultatele căutării: nu mitul va fi această formă nouă, adică narațiunea despre evenimente propriu-zis istorice care au marcat viața omului, ci reconstrucția „lumii", nu un demers dominant simbolic va constitui direcția de tematizare, ci unul dominant conceptual şi argumentativ, adică supus întrutotul convențiilor epistemice.

Divinul apare el însuşi în această schimbare de atitudine; mai mult, el va fi vizat în scopul de a funda, pornind de la semnificațiile sale, demersuri către alte probleme, unele dintre ele prezente în mitologie, altele cu totul noi. De exemplu, problema unui temei unic al tuturor lucrurilor (*arche*) nu îndepărtează discursul, cum s-a crezut uneori, de tema divinului: dimpotrivă, rostul acestei tematizări, orizontul de întemeiere şi legitimare a rostirii despre el etc. depind în mare măsură de schimbarea de unghi din care este tematizat divinul însuşi. Este cunoscut faptul că Aristotel, în *Metafizica*, lucrând sistematic în sensul de a găsi o bază pentru diferența nivelurilor de discurs proprii filosofiei, numea filosofia primă, având ca obiect „substanța nemişcată" sau „ființa întrucât este", teologia (*theologike*)[2]. Desigur, Aristotel valorifica o experiență filosofică de mai bine de două secole, înlăuntrul căreia problema divinului fusese pusă ca atare; dar este vorba despre contexte cu totul noi de atragere a „divinului", care, spre deosebire de contextele mitologice, se constituiau în funcție de exercițiul unei uimiri, al unei „necunoaşteri" în privința divinului, şi transformau chiar această uimire într-o mizâ a căutării divinului însuşi; de aici încercarea de a regăsi forma interogativă originară pentru ceea ce prindea

[1] Universitatea din Bucureşti, Facultatea de Filosofie.

[2] „Există deci trei filosofii teoretice: matematică, fizică şi teologică" – Aristotel, *Metafizica*, 1025a; ediția Gh. Vlăduțescu, p. 78.

acum chip: problema filosofică a divinului. Deşi se manifestă în atâtea şi atâtea chipuri – multe dintre acestea puse în imagini ale miturilor – divinul trebuie elucidat în privinţa simplului fapt de a fi. Ceea ce înseamnă a deschide o cale de cercetare a sa, dar înainte de toate nu în privinţa felului său de manifestare, fapt oarecum acceptat direct în experienţa mitică, ci mai degrabă în privinţa a ceea ce este el (a modalităţilor sale de constituire) pentru/în orice experienţă umană.

Din această atitudine filosofică a cercetării divinului – pe linia simplului fapt de a fi – trebuie reţinută deja diferenţa dintre două linii de tematizare, care instituie două orizonturi de semnificaţie, ce pot fi însă discriminate numai printr-o analiză a căilor de constituire a divinului însuşi pentru om: a) divinul în ceea ce este el, ca simplu fapt de a fi, de a se constitui ca divin; b) divinul ca simplu fapt de a fi (de a se constitui ca divin) în legătura sa cu cel care îl tematizează, cu omul, el însuşi constituit astfel prin această legătură.

Dar poate fi socotit (pre-luat) în sine divinul? Nu cumva el apare ca fiind absolutul însuşi, aşa încât nu este posibilă pre-luarea sa întocmai? Dar, pe de altă parte, nu ar fi posibilă aceasta ca şi cum ceea ce este el şi tot ce-i aparţine lui ar fi prezent în acest act al pre-luării, ca şi cum el s-ar pre-da celui care este deja interesat de el? Poate fi identificat ceva care să fie cu aceeaşi demnitate ontologică, anume să semnifice absolutul însuşi, dar care, tocmai datorită acestei „calităţi", să poată intra într-o relaţie dezvăluitoare cu absolutul însuşi? Şi nu cumva tocmai acest „eveniment" al întâlnirii este în stare să re-dea absolutul ca absolut, fără a fi vorba aici de o transcendere a acestuia care ar avea drept urmare o des-fiinţare, o multiplicare (desigur, paradoxală), a sa? Asemenea uimiri sunt prezente în filosofia veche, chiar în cea presocratică. Din punerea lor putem înţelege, deocamdată, schimbarea orizontului de cercetare a divinului şi schimbarea de atitudine a conştiinţei întrebătoare, „operaţii" concomitente, în fapt. Aceste două schimbări, în unitatea lor, au semnificaţia instituirii unei căi noi de raportare la divin, care pretinde reformularea problemei sale. Din acest moment avem de-a face cu o filosofie a divinului. Ceea ce înseamnă că nici reprezentarea, fie aceasta simbolică, nici credinţa pur şi simplu etc. nu pot institui o cale filosofică de tematizare a divinului; este necesară preluarea uimirii privind simplul fapt de a fi al divinului în forma unei probleme, adică a unei cercetări posibile.

Orizontul acestor operaţii, al cercetării divinului corespunzător întrebărilor despre el formulate după regulile filosofiei, capătă el însuşi o „demnitate" ontologică, una care scoate la iveală, înainte de toate, firescul relaţiei omului cu divinul, adică deschiderea acestor două instanţe una către alta, evenimentul întâlnirii lor în ceea ce ele sunt; sacrul este acest orizont, potrivit tradiţiei noastre culturale. În unele medii filosofice, a fost făcut, în timp, următorul raţionament, care a condus la întărirea acestei calităţi ontologice a sacrului: acesta reprezintă orizontul întâlnirii omului cu divinul; întrucât această întâlnire este posibilă în „lume", sacrul este lumea; şi întrucât lumea este realitatea însăşi, sacrul este realitatea. Fenomenologia sacrului a lui Mircea Eliade se sprijină pe un asemenea argument „ontologic". Dar sacrul, ca orizont al întâlnirii omului cu divinul, are şi un alt rost

decât cel semnalat mai sus: fiind orizont, el stabileşte condiţiile (şi limitele) unui fel de înţelegere, iar reprezentarea formelor de apariţie a divinului depind de constituirea orizontului sacru. Conceptual, însă, această dublă constituire (a sacrului şi divinului, în funcţie de faptul de a fi om) este constant biunivocă.

Fără îndoială, orizontul în cauză nu ar fi oferit niciodată „topos-ul" unei reconstrucţii filosofice asupra divinului (şi sacrului) dacă „evenimentul" întâlnirii omului cu divinul – întâlnire în sensul scoaterii la iveală a simplului fapt de a fi al divinului (şi sacrului) – nu ar fi fost în rostire, întru *logos*. În privinţa aceasta, unele dintre evenimentele cele mai „grăitoare" se află în filosofia lui Platon: a) zeul ca locuitor al spaţiului supraceresc (*Phaidros*, 246 a – 249 c); b) zeii cetăţii sunt reprezentări ale veritabililor zei, iar omul este după chipul unui zeu, ceea ce înseamnă că fiinţa omului nu este nimic în afara acestei legături, care iese la iveală datorită *erosului* (*Phaidros*, 252 c – 256 e); c) zeul ca intermediar între sensibil şi inteligibil (*Republica*, 376 d – 403 c). De asemenea, astfel de rostiri ale divinului (şi sacrului) se află în opera lui Aristotel. Cea mai semnificativă, poate, este aceea, amintită mai devreme, despre divin ca obiect al filosofiei prime (al cunoaşterii teoretice teologice); divinul („ceea ce este imobil şi separat") este, în fapt, fiinţa în sine sau fiinţa-ca-fiinţă (*Metafizica*; VI, 1-2, 1026 a – 1027 a; XI, 7, 1064 a).

Dar o asemenea „atitudine" de tematizare, urmând calea indicată de problema filosofică a divinului, se va concentra, la un moment dat, asupra problemei argumentării formelor sale de existenţă şi a funcţiilor acestuia. Dovada se află, spre exemplu, în teologia lui Anselm, care propune „argumentul ontologic privind existenţa lui Dumnezeu", în teologia lui Toma din Aquino, unde sunt (re)construite cele cinci probe privind existenţa lui Dumnezeu (Dumnezeu este: cauză primă, fiinţa necesară, agentul nemişcat al mişcării, fiinţa perfectă, cauza finală ca inteligenţă) etc. Pe aceeaşi linie, pentru perioada modernă sunt semnificative: „filosofia primă" a lui Descartes, în orizontul căreia, pe tiparul argumentului ontologic, este demonstrat că Dumnezeu există pentru că ideea despre el se află în „mintea mea" (şi pentru că mintea mea produce eroare, aceasta din urmă fiind o lipsă de cunoaştere), ori în „teodicea" lui Leibniz, unde se află o variantă a argumentului cosmologic: dacă ceva există, atunci trebuie să existe şi o fiinţă necesară; dar exist cel puţin eu; prin urmare, există o fiinţă necesară (aceasta este reformularea kantiană a „probei" cosmologice leibniziene)[3]. „Sistematica" metafizică înfăptuită de Şcoala lui Wolf, care face parte din acelaşi mediu cultural-istoric propriu creaţiei leibniziene (ultima parte a secolului al XVII-lea şi prima parte a

[3] Cf. Anselm, *Proslogion sau Discurs despre existenţa lui Dumnezeu*, Cluj-Napoca, Biblioteca Apostrof, 1996; trad. rom. Alexander Baumgarten; cap. 2 şi 3, p. 13–15;

Thoma de Aquino, *Summa theologiae*, „Opere I", Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 2000; trad. rom. Gheorghe Sterpu şi Paul Găleşanu; Despre Dumnezeu, I, QU. II, Cap. 3, p. 61–64;

R.Descartes, *Discours de la méthode*, quatrième partie, p. 22–26; http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html;

G.W.Leibniz, *Eseuri de teodicee*, Iaşi, Editura Polirom, 1997; trad. rom. Diana Morăraşu şi Ingrid Ilinca; partea întâi, 7–8, p. 92–93.

secolului al XVIII-lea) este şi ea semnificativă pe această linie istorică a filosofiei divinului şi sacrului; lucrând metodic în privinţa obiectului metafizicii, problema divinului era considerată, în acest context, fundamentală în construcţia metafizicii „istorice", alături de problema sufletului şi de cea a libertăţii.

Critica lui Kant de aici porneşte, de la conceptul metafizicii istorice, care stabileşte că obiectul exerciţiului metafizic este reprezentat de suflet, libertate şi Dumnezeu; de la acest obiect, deci, aşa cum acesta era reconstruit în Şcoala lui Wolf, începe demersul kantian privind posibilitatea metafizicii ca ştiinţă. Trei contexte kantiene cred că sunt semnificative în acest sens: 1) „critica" teologiei raţionale (din „Dialectica transcendentală" a *Criticii raţiunii pure*), constând în dislocarea celor trei tipuri de argumente istoric-metafizice privind existenţa lui Dumnezeu: ontologic (existenţa dedusă din conceptul pur), cosmologic (existenţa dedusă din experienţă, în sensul coborârii spre cauza primă), fizico-teologic (existenţa dedusă din experienţa îndreptată continuu spre un scop); 2) afirmarea existenţei lui Dumnezeu ca ipostază perfectă a conştiinţei morale (din *Întemeierea metafizicii moravurilor* şi *Critica raţiunii practice*); 3) argumentarea ideii despre valabilitatea religiei „doar în limitele raţiunii" (din *Religia doar în limitele raţiunii*)[4]. Şi atitudinea „negatoare" a lui Nietzsche, concentrată în enunţul „Dumnezeu a murit" şi în ideea sa despre Dumnezeu ca valoare, concept, rezultat al conceptualizării ideii de temei, început, raţiune suficientă, se află printre faptele semnificative ale modernităţii în privinţa reformulării filosofice a problemei divinului şi sacrului[5].

Unul dintre cele mai importante proiecte filosofice moderne în sensul reconstrucţiei problemei divinului şi sacrului pe temeiul unei „atitudini existenţiale" este propus de Kierkegaard. Atitudinea existenţială, veritabil temei al unei reconstrucţii a divinului (şi a sacrului), cum o dovedeşte filosoful tocmai amintit, conduce către ideea unui program de viaţă care presupune re-înfiinţarea divinului în singura sa ipostază accesibilă omului: Iisus Hristos. Faptul omenesc potrivit pentru a primi semnul divinului este credinţa. Aceasta constituie şi structurează sacrul ca orizont al unui program existenţial (individual) care are drept finalitate contemporaneitatea cu Iisus Hristos, aşadar evenimentul întâlnirii divinului[6]. Orizontul sacrului, ca lume a Evenimentului (lume instituită prin Eveniment), a cărui constituire este legată de „atitudinea existenţială", are o anumită legătură cu unele modelele de filosofare contemporane care vizează divinul şi sacrul; printre acestea se află şi „scenariul transcendental" propus de Rudolf Otto, prin care este tematizat sacrul şi formele de apariţie a divinului.

---

[4] A se vedea: I. Kant, *Critica raţiunii pure*, Bucureşti, Editura IRI, 1994; trad. rom. Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc; „*Dialectica transcendentală*", Cap. III „Idealul raţiunii pure".

[5] A se vedea: F. Nietzsche, *Ştiinţa voioasă*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2006; trad. rom. Liana Micescu; III, § 125; p. 137–139.

[6] A se vedea: S. Kierkegaard, *Şcoala creştinismului*, Bucureşti, Editura Adonai, 1995; trad. rom. Mircea Ivănescu.

1. Schema funcțiilor categoriei sacrului

Lucrarea din 1917 a lui Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* / *Sacrul*. Despre elementul non-rațional din ideea divinului şi despre relația lui cu raționalul [7], a reprezentat un veritabil eveniment pentru tematizarea problemei sacrului (şi a divinului) şi pentru problematica antropologică, în genere. Metodologic, demersul îşi asumă de la bun început o perspectivă transcendental-kantiană (deşi cred că este vorba, până la urmă, de o simplă analogie, în privința anumitor principii de construcție, între filosofia critică a lui Kant şi teoria sacrului a lui Rudolf Otto), dar, totodată, şi o perspectivă fenomenologică, neconformă, totuşi, cu regulile tari ale tehnicii fenomenologice formulate deja de Husserl în *Ideen I* (1913).

Scenariul transcendental este, în primul rând, expresia unei atitudini filosofice; iar aceasta desemnează, potrivit unei perspective fenomenologice asupra raportărilor esențiale aparținând omului (la sine şi la Altul), o poziționare a conştiinței înțelegătoare față de propriul „obiect". Husserl vorbea, cum ştim, despre atitudinea naturală, corespunzătoare cunoaşterii care nu-şi pune problema originii sensurilor acceptate pentru „lucruri" (cumva, ființări exterioare), şi atitudinea fenomenologică, proprie conştiinței interesată de propriile demersuri, care află, prin activitate proprie, că sursa sensurilor pentru tot ceea ce are o bună aşezare „semantică" şi, desigur, „ontologică", este ea însăşi. Această din urmă atitudine – care denumeşte, de fapt, atitudinea filosofică vizată din perspectiva unei tehnici determinate de constituire fenomenală a „lucrului", „corpului", „sufletului", „alterității", „omului" etc. – admite câteva specii, printre care poate fi socotită şi atitudinea existențială, sursă, cred, a scenariului transcendental prin care Rudolf Otto reconstruieşte viziunea filosofică asupra sacrului şi, desigur, asupra divinului (numinosului).

Atitudinea existențială nu este – nu poate fi – atitudine naturală (în sens fenomenologic), ci deja o atitudine „filosofică" structurată în funcție de un sens metodologic, de factură transcendentală, în contextul de față; „ființarea umană" se îndreptată către sine, pentru a se regăsi pe sine ca sursă a sensurilor unor „lucruri", care nu pot fi obiecte ale sensibilității, nici obiecte „raționale", ci aspecte ale numinosului, el însuşi constituit pe baza acestor aspecte prin experiențe nemijlocite de activare a categoriei sacrului. Omul se regăseşte pe sine ca „existență experimentatoare" a numinosului; în „ființa" sa întreagă, nu doar într-un segment al acesteia – doar în „sensibilitate" sau doar în „rațiune" etc. – el constituie „suportul" pentru tot ceea ce se află în condiția numinosului în orizontul lumii sale; suportul acesta, categoria sacrului, are o natură *a priori* şi este conceput de Rudolf Otto în analogie cu „facultățile" kantiene, care au în proprietatea lor forme a priori. Pe de

[7] Ediția românească: Rudolf Otto, *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului şi despre relația lui cu raționalul*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992; trad. Ioan Milea.

altă parte, trebuie întărită ideea autorului după care categoria sacrului, cu elementele sale non-raționale (sentimentale, îndeosebi[8]) şi raționale, nu se confundă cu alte categorii sufleteşti, cum sunt cele care asigură „cunoaşterea naturală" şi care pot ajunge la rezultate „subiective" asemănătoare cu cele „sacre". Din această perspectivă, frica trezită de un lucru ce este „cunoscut", identificat ca atare – de exemplu, un animal fioros – nu este totuna cu frica trezită de maiestatea numinosului, de misterul care nu suportă nici un fel de prelucrare prin cunoaşterea naturală, cel puțin într-un prim moment al apariției sale. De fapt, el stârneşte categoria sacrului, elementele sale sentimentale, în aşa fel încât se produce o sinteză care are ea însăşi o natură sentimentală, într-o primă instanță.

Iată şi operațiile care alcătuiesc scenariul transcendental ottonian: a) testarea condițiilor în care poate fi tematizată problema sacrului, precizând de la bun început că sacrul are o structură complexă, în care sunt cuprinse atât elemente non-raționale (sentimentale, dar nu în sens „natural", bazat, altfel spus, pe cunoaşterea naturală a lucrurilor), cât şi elemente raționale (care depind de cele dintâi numai în privința conținutului pe care ele îl prelucrează); b) deschiderea unui orizont tematic potrivit, anume cel corespunzător experienței numinosului, care este apoi „vărsat" într-un orizont mai larg, în care sacrul îşi poate scoate la iveală şi elementele raționale, care nu deteriorează numinosul, ci îl „schematizează", predându-l înțelegerii, cunoaşterii, vieții practice a omului; c) instituirea unei perspective transcendentale asupra divinului (numinosului) şi sacrului, care atrage, în unitatea unui act de constituire a numinosului, pe de o parte, elemente experiențiale non-raționale (groaza în fața misterului, sentimentul de creatură etc., fiecare dând seama de diferite aspecte ale numinosului) ale căror condiții de posibilitate țin de o anumită formă *a priori*, iar pe de altă parte, elemente raționale (analogii, schematizări, concepte-metaforă etc.) subordonate aceleeaşi forme a priori; d) reconstrucția ca atare a temei într-un registru istoric, urmărind felul în care elementele raționale ale sacrului se alătură celor non-raționale, în sensul „instrumentalizării" elementelor numinosului.

Scenariul transcendental şi atitudinea existențială corespunzătoare prelucrează o anumită „experiență" a omului prin care acesta devine părtaş la condiția divină, mai bine zis, „subiect" al devenirii întru divin, în orizontul căreia poate căpăta sens chiar revelația; dar, înainte de toate, capătă sens cunoaşterea „sentimentală" a obiectului numinos (*numenul*), apoi recunoaşterea activ-rațională

[8] În lucrarea pe care o am în vedere, autorul vorbeşte despre două tipuri de elemente ale categoriei sacrului: non-raționale şi raționale. Cele dintâi sunt de natură „afectivă", „sentimentală" mai bine zis, deşi sunt folosiți şi alți termeni pentru a le indica: „trăiri", „instincte", „intuiții", „afecte" etc., care, pe o treaptă inițială, se pot manifesta convulsiv, brutal. Dat fiind faptul că primele reacții „subiective" prin categoria sacrului față de aspectele ale numinosului se cristalizează ca „sentiment al lui *mysterium tremendum*", „sentiment al stării de creatură", „sentimentul de dependență" etc., numesc în cele ce urmează elementele non-raționale ale categoriei sacrului cu termenul de „sentimente" (şi „elemente sentimentale ale categoriei sacrului"). În felul acesta, întăresc nuanța „pozitivă" a acestor trăiri, ceea ce corespunde şi intenției autorului.

a sa, de către un subiect pregătit pentru preluarea şi prelucrarea acestuia. Subiectul în cauză nu este înzestrat doar cu forme de cunoaştere; acestea, e drept, au rolul unor pre-condiţii „subiective" ale actelor de cunoaştere naturală, dar nu ele decid, ca în scenariul transcendental kantian, asupra oricărui tip de constituire fenomenală (cunoştinţă şi fenomen); oricum, nu ele sunt răspunzătoare de „apariţia" numinosului; este necesară o altă facultate sufletească cu forme proprii *a priori* pentru o asemenea activitate, care să poată fi stârnită de feluritele aspecte ale numinosului şi, mai departe, să-l poată constitui pe acesta într-o „formă" mai degrabă sentimentală[9]. Important aici este faptul că divinul însuşi (*numenul*, obiectul numinos) dobândeşte putinţa (judecată dinspre relaţia sa cu omul) de a se arăta pe sine, de a se expune în vederea pre-lucrării sale prin această facultate sufletească, a cărei formă *a priori* este numită de Otto „categoria sacrului". Numinosul devine astfel „obiect" al unei atitudini existenţiale a omului, fiindcă însăşi identitatea ontologică a acestuia din urmă se exprimă după mişcările sale întru numinos. Direcţia acestei veritabile deveniri, anume identitatea existenţială a fiinţării umane, este cumpănită dinspre relaţia sa cu numinosul (divinul), la nivel individual şi mai cu seamă în orizont istoric.

Unii dintre filosofii care au utilizat acest mod de constituire teandrică a umanului au indicat erosul ca o posibilă cale (*methodos*) privilegiată pentru această devenire[10]. Chiar Rudolf Otto, care mai degrabă „descrie" o experienţă formală de accedere la divin printr-o trăire specială, care nu poate fi socotită a avea o natură „erotică", cel puţin nu în mod imediat, şi care explică această experienţă prin funcţionarea unor forme *a priori* corespunzătoare elementelor non-raţionale, dar şi celor raţionale ale sacrului, ajunge, până la urmă, la ideea despre imposibilitatea de a „simţi" prezenţa divinului (numinosului) altfel decât „la cald", afectiv: e drept, nu este vorba despre un act afectiv „natural", care apare în legătură cu cunoaşterea diferitelor lucruri din mediul înconjurător, ci despre unul propriu-zis sacru, fiindcă tocmai categoria sacrului – diferită de orice facultate a cunoaşterii naturale şi de formele a priori ale acesteia – îi este condiţie de posibilitate. Poate fi adusă ca probă pentru această idee corespondenţa dintre, pe de o parte, elementele numinosului, cele două proprii unei iniţiale preluări a acestuia, anume *mysterium* şi *tremendum*, în sistematica lui Rudolf Otto, apoi celelalte, subordonate, cumva, acestora, dar având un sens la fel de puternic prin raportare directă la numinos: *mirum*, *fascinans*, *augustum* etc., şi, pe de altă parte, „trăirile" subiectului uman: groaza, întâi, „sentimentul stării de creatură" (un sentiment complex) etc. apoi[11]. Tocmai aceste aspecte ale numinosului, faţă de care omul reacţionează întâi sentimental,

[9] „Când spunem aşadar în limbaj religios că 'frica de Dumnezeu este începutul oricărei înţelepciuni', ne referim la o simţire cu totul diferită, în care semnificaţia de zi cu zi a cuvântului frică este folosită doar metaforic." – Glenn F. Chesnut, *Learning to See the Sacred Dimension of Reality. Rudolf Otto and the Idea of the Holy*, Part 1, p. 12; http://hindsfoot.org/g04sac.

[10] A se vedea, de exemplu, J.-L. Marion, *Fenomenul erosului*, Sibiu, Editura Deisis, 2004; trad. rom. Maria-Cornelia Ică jr.

[11] Rudolf Otto, Sacrul, p. 69.

vor fi „schematizate" raţional, în felul acesta reprezentările asupra divinului căpătând sensuri noi şi utilizări oarecum nespecifice – dar legitime – cum ar fi cele etice sau estetice. Categoria sacrului are, astfel, două tipuri de „forme", adică de „condiţii" şi „instrumente formale" de prelucrare a numinosului şi a aspectelor sale: non-raţionale (în sens propriu-zis formal; sentimentale, de exemplu) şi raţionale (în sens mai degrabă operaţional; schematizarea, de exemplu).

2. Testarea condiţiilor în care poate fi tematizată problema sacrului

Măreţia divinului, diferenţa sa „ontologică" faţă de toate celelalte „lucruri", supremaţia fiinţei „obiectului sacru" faţă de fiinţa omenească şi de posibilităţile acesteia de a o cunoaşte întocmai induc un grad semnificativ de dificultate în tematizarea divinului şi sacrului. Rudolf Otto este însă încredinţat că divinul poate fi pus în lumină şi recunoscut ca atare tocmai datorită unei „forme *a priori*" asemănătoare, funcţional, cu o categorie kantiană, anume „categoria sacrului". Prin urmare, sacrul este condiţie de constituire a divinului, care apare, astfel, ca „obiect sacru". Unele dintre formele de manifestare ale divinului provoacă anumite „impresii", activând trăiri de natură „sentimentală", care constituie partea non-raţională a sacrului[12]. Dar acesta din urmă are şi o parte raţională, care poate fi desemnată prin concepte-metaforă, ceea ce indică o anumită rafinare a sa. Aşadar, „divinul", „transcendentul", „obiectul sacru", poate fi valorific „sentimental" şi „raţional". Condiţionat originar sentimental, el apare ca „obiect numinos". Sacrul, categoria care face posibilă experienţa numinosului, nu este aconceptual; dimpotrivă, lucrând raţional, el face cu putinţă domenii de experienţă umană: moral, estetic, domenii care nu trebuie confundate cu cele similare constituite prin „cunoaştere naturală", după codul operaţional al altor facultăţi şi categorii sufleteşti decât cea a sacrului. Aceasta din urmă constituie domeniile amintite potrivit propriului său cod „fenomenal" şi pe baza unei experienţe non-raţionale cu diferite aspecte ale numinosului. Iar această rafinare raţională a sa, prin concepte-metaforă, nu reprezintă motiv de îndoială în privinţa valabilităţii aspectelor sale nonconceptuale; mai degrabă cele două rânduri de aspecte pot structura reprezentările asupra divinului, pe baza pre-condiţiilor pe care însăşi categoria sacrului le activează. În plus,

[12] În traducerile şi comentariile la această lucrare a lui Rudolf Otto, în spaţiul cultural anglo-saxon şi francez, este preferat termenul „non-raţional" (Non-Rational; non-rationnel) celui de „iraţional". Traducătorul în limba română al lucrării preferă „iraţional", transpunând direct termenul german (*das*) *Irrationale*. Mă voi abate, uneori, de la această opţiune a traducătorului, chiar dacă voi cita ediţia românească. Opţiunea este motivată, pe de o parte, de corelativitatea logică a termenilor raţional şi non-raţional, care are o mai temeinică justificare în lucrare şi în unele contexte ale interpretării, iar pe de altă parte, de înţelesul lui „iraţional" ca ceva care este lipsit de raţiune; or, pentru Otto, *Irrationale* reprezintă o formă tot de „raţiune", în sensul în care pentru Kant există „raţiune practică", nu doar „raţiune teoretică".

gradul de raționalizare a sacrului devine criteriu fundamental în stabilirea ierarhiei religiilor[13].

Prezența celor două tipuri de elemente – conceptuale (raționale) şi nonconceptuale (non-raționale) – în structura categoriei sacrului constituie primul fapt definitoriu al tematizării acestuia. În scenariul lui Rudolf Otto, ambele aspecte sunt tematizate în scopul unei „sintetici" a categoriei sacrului, fiindcă nici un element al acesteia nu este ceva anume în afara stârnirii sale de către aspectele numinosului. Până la urmă, putem vorbi despre un accent „obiectual" al demersului ottonian, fiindcă preeminență capătă, în această „sintetică", nu elementele categoriei sacrului, ci aspectele numinosului. În analiza sacrului, aspectul non-conceptual pare privilegiat, iar aceasta se întâmplă datorită concentrării discursului către „trăirea numinosului", răspunzătoare direct pentru unitatea aspectului nonconceptual al sacrului, către reacțiile sentimentale survenite prin raportarea omului la „obiectul numinos".

Al doilea fapt definitoriu al tematizării sacrului se referă la „poziția" pe care o au cele două aspecte ale structurii sale. Otto susține că, deşi uneori putem sesiza întâi aspectul conceptual al sacrului – de exemplu, rosturile morale ataşate unei religii –, acesta nu acoperă întreaga sferă a categoriei de sacru; este necesar celălalt aspect, în el însuşi, dar, de asemenea, pentru susținerea celui conceptual. Aspectul nonconceptual funcționează în dublu sens: este „susținătorul" („substanța") sacrului şi structurează unitatea acestuia la care participă şi aspectul conceptual. Tocmai de aceea, diferența dintre sacru şi rațiune trebuie păstrată ca o temă importantă în problematica sacrului.

Al treilea fapt definitoriu pentru tematizarea sacrului constă în pozitivitatea aspectului nonconceptual al numinosului. Acesta apare într-un mod „pozitiv", ca datum, nu ca o negație a conceptualului sau raționalului. Cum se constituie acest aspect fundamental al numinosului? Poate fi desemnat acest „obiect" al categoriei sacrului ca un dat absolut (şi „obiectiv"), pentru a putea fi apoi recunoscut ca atare? De factura sentimentului (a trăirii, într-un sens mai larg) este non-conceptualul în manifestarea sa proprie unității sacrului, afirmă Otto; şi lui îi corespunde un anumit tip de „obiect" (cel numinos). Fenomenalitatea obiectului sacru este constituită după cele două rânduri de elemente din structura categoriei sacrului, sentimentalul şi raționalul, dar cel dintâi are propriul obiect, până să fie vorba de intervenția raționalului în sensul rafinării obiectului sacru. Putem vorbi, pe de o parte, despre un conținut subiectiv de felul impresiilor stârnite de obiectul sacru şi prelucrate în aşa fel încât să treacă în condiția sentimentului, dar, pe de alta, şi de o formă proprie „subiectului" uman, activă încă din faza de prelucrare sentimentală a obiectului sacru, dar desăvârşită prin „activitatea" elementului rațional: este vorba despre categoria sacrului. În structura acestei forme, natura „sentimentală" a

[13] „Noi considerăm însă ca fiind un indiciu al nivelului şi al superiorității unei religii tocmai faptul că ea are 'concepte' şi o anumită cunoaştere (cunoaştere ce ține de credință) a transcendentului, o cunoaştere cristalizată în concepte ..." – Rudolf Otto, *Sacrul*, p. 9.

elementului nonconceptual al sacrului constituie deja obiectul sacru prin prelucrarea impresiilor lăsate de acesta asupra sufletului unui om; într-un fel, toate formele de manifestare a obiectului sacru sunt condiționate de această primă constituire fenomenală a sa.

Al patrulea fapt definitoriu al tematizării sacrului de către Rudolf Otto este legat de actele de constituire ca atare, prin această formă *a priori* care cuprinde atât elementul nonconceptual (de natura sentimentului) cât şi pe cel conceptual (de natura rațiunii), a obiectului sacru, la diferite niveluri de rafinare şi complexitate ale sale. Aceste acte trebuie identificate, pentru că tocmai ele fac posibile, pe de o parte, ipostazele diverse ale obiectului sacru, iar pe de alta, trăirile şi manifestările corespunzătoare sacrului, ordonate de religie şi evidente, cumva, pentru orice om. Materialul sentimental al elementului nonconceptual al sacrului participă la o formă *a priori*; la fel şi materialul conceptual; de fapt, amândouă participă la aceeaşi formă. Aşa încât, în structura categoriei sacrului se află, ca elemente semnificative, sentimentul şi rațiunea, ambele a priori, adică determinante nonexperiențial în privința tuturor manifestărilor obiectului sacrului, pe care ele îl constituie; tocmai ele fac posibile experiențe sacre diverse, de la mistică la „știința" despre sacru. Primul element, sentimentul, ține, ca manifestare, de sfera trăirii; cel de-al doilea, rațiunea, de cea a reprezentării, cunoaşterii şi re-cunoaşterii celui dintâi. Ambele sunt prezente, în măsuri diferite, în toate formele de experiență ale sacrului, aşa cum spuneam mai sus, de la mistică (doar aparent refractară față de aspectul conceptual, pentru că şi ea lucrează măcar cu câteva reprezentări asupra sacrului) până la doctrinele filosofice care se ocupă de sacru şi care, uneori, reduc până la limită elementul trăirii (reducere care are mai degrabă sensul neexperimentării sacrului de către filosof, decât pe acela al excluderii trăirii din „experiența sacrului" şi din structura categoriei de sacru, obiectul lor) şi mai departe, până la ştiința sacrului, invocată de Rudolf Otto.

Întrucât sacrul este privit în multe contexte teoretice, dar şi propriu-zis religioase, ca o categorie morală, Rudolf Otto socoteşte că, în scopul cercetării sale, trebuie îndepărtate, întâi, toate aceste sensuri „morale": ele pot să aparțină sacrului, dar sunt condiționate de procesele de raționalizare care afectează numinosul. Firesc este, în sensul cercetării sacrului, să fie detaşat elementul său „sentimental" (corespunzător trăirii), care nu este expus direct riscului de a prelua imediat fel de fel de sensuri străine sacrului însuşi, aşa cum este expus elementul „rațional". Termenul socotit potrivit pentru a desemna elementul „sentimental" al sacrului, care implică prezența activă a unei forme a priori şi care nu pierde nici unul dintre sensurile ontologice ale termenului originar, „sacrul", termen construit de Otto însuşi după anumite sugestii strict terminologice, este, aşa cum s-a constatat deja, numinosul. Potrivit perspectivei tematice instituite de către cercetătorul german, numinosul corespunde non-raționalului din structura categoriei sacrului; dar el este, de asemenea, temeiul elementului rațional, în sensul că manifestarea sa procură „obiectul" raționalizărilor din orizontul sacrului.

De asemenea, numinosul are dublu statut: ontologic (ca ipostază a obiectului sacru) şi subiectiv (ca obiect de trăire sentimentală). El apare ca fiind „cel cu totul altul", dar, totodată, ca o „formă" subiectivă care face cu putință însăşi „evaluarea" impresiilor trezite de „cel cu totul altul" în sufletul omului. Termenul acesta inventat de Rudolf Otto trimite, pe de o parte, către termenul kantian de *numen*, care, interpretat ca lucru-în-sine, poate deschide o analogie cu ceea ce provoacă numinosul în sufletul omului, iar pe de altă parte, către sensul de „divinitate", „zeitate", care accentuează statutul ontologic al numinosului. Oricum, ambele aspecte ale numinosului – ontologic şi subiectiv – presupun nişte „acte" ale subiectului uman, o „formă" care le administrează pe acestea şi o prelucrare a „stimulărilor numinoase" după condiția acestei forme, nu doar după aceea a numenului (ca obiect sacru) intrat în relație cu omul, adică a numinosului. La aceste chestiuni voi reveni atunci când se va discuta despre perspectiva transcendental-formală şi cea istorică instituite de Rudolf Otto asupra fenomenului religios.

3. Deschiderea orizontului experienței numinosului

Tematizarea sacrului are drept prim moment deschiderea domeniul experienței numinosului. Referirea abruptă la experiența numinosului din debutul demersului lui Otto despre sacru poate uimi; dar această atitudine ține de conştiința teoretică a autorului şi de împrejurările în care a apărut cartea sa. De o parte, aşadar, se află autorul a cărui convingere despre manifestarea ca atare a divinului şi despre „prinderea" lui în experiența omenească este indiscutabilă. De cealaltă parte se află conştiința „publică" şi „culturală" europeană, dispusă mai degrabă să acorde credit raționalismului chiar în dezbaterea chestiunilor legate de sacru şi divin, decât altor modele de reconstrucție a acestuia. După cum am văzut, Rudolf Otto nu neagă prezența în chiar structura categoriei sacrului a elementului rațional, însă nu este de acord cu faptul că de pe poziții raționaliste ar fi posibilă o descriere şi o explicație validă asupra divinului în întregul său şi asupra diferitelor sale aspecte.

Într-un fel, elementul rațional al sacrului devine la un moment dat mai vizibil, datorită schematizării diferitelor aspecte ale numinosului care sunt experimentate non-rațional de om. Prin urmare, „obiectul" elementului rațional al sacrului este, în unele medii religioase, mai uşor de constatat, măsurat, explicat, generalizat, aplicat etc. Şi tocmai acest fapt reprezintă un factor constrângător pentru cercetătorul divinului, în sensul că acesta trebuie să-şi concentreze atenția mai întâi asupra „obiectului" celuilalt element, non-rațional. De altfel, rolul categoriei sacrului în constituirea „obiectului" propriu, numinosul, se limpezeşte abia după ce este activat elementul său non-rațional şi după ce elementul rațional este „redus" la experiențele sentimentale (non-raționale) prin care numinosul este constituit. Orizontul prim de tematizare a divinului şi sacrului corespunde, în demersul lui

Rudolf Otto, experienței non-raționale a numinosului[14]. Iar în acest orizont, faptul prim care trebuie avut în vedere este sentimentul lui *mysterium tremendum*, „suportat" de om sau stârnit în sufletul său de misterul însuşi.

Structura numinosului articulează dimensiunea ontic-„exterioară" a acestuia (numenul) cu cea propriu-zis „subiectivă" (diferite sentimente, groaza spre exemplu, din structura a priori a categoriei sacrului). Numinosul apare inițial în „sentimentul stării de creatură". Conținutul acestuia este, desigur, subiectiv, dar fără un „obiect numinos", care să-l provoace (stârnească), el nu s-ar manifesta. Dar, cumva, numinosul nu are, subiectiv, o identitate în sine; mai degrabă el este „umbra" sentimentului fricii, care îşi are locul în sistematica sentimentului lui *mysterium tremendum*. Fiind, totuşi, un sentiment, acesta trebuie să aibă şi o direcție de manifestare, care nu poate fi decât „obiectivă", de vreme ce apare ca o „depreciere a subiectului în proprii săi ochi", determinată de măreția, atotputernicia, forța copleşitoare manifestată de însuşi „obiectul numinos" față de „creatură". Originaritatea sentimentului de creatură în structura lui *mysterium tremendum* trebuie legată de anumite impresii stârnite în suflet de misterul însuşi; acestea constituie „materialul" sentimental pe temeiul căruia se structurează toate elementele categoriei sacrului, atât cele non-raționale, cât şi cele raționale.

Numinosul îşi face apariția în sentimentul complex al lui mysterium tremendum, alcătuit din alte „sentimente" corespunzătoare diferitelor aspecte ale obiectului numinos. Structura lui mysterium tremendum – el însuşi socotit şi în dimensiune ontologică şi în dimensiune „subiectivă" – arată astfel:

I. tremendum:
  a. frica;
  b. simțirea numinoasă a unei puteri absolute (majestas);
  c. energia numinosului;

II. mysterium:
  a. ca mirum, oarecum echivalent *mysterium*-ului, dar cu accent pe „obiectul numinos", nu pe sentimentul corespunzător:
    1. insesizabilul şi incomprehensibilul;
    2. paradoxalul;
    3. antinomicul.

(Observație: cele trei elemente ale mysterium-ului au dublu statut: ontologic şi subiectiv. Fiecare exprimă o „ipostază" a acestuia în care sunt reunite, pe de o parte, „impresiile" provocate de un obiect numinos, arătat „subiectului" în chipuri diferite şi, pe de altă parte, sentimentele iscate de aceste impresii, pe baza formei a priori corespunzătoare, în genere, sacrului.)

  b. fascinans (accentuat subiectiv) şi augustum (accentuat obiectiv);
  c. colosalul.

[14] „Pentru că este irațional (este vorba despre numinos – n. C.), adică pentru că nu poate fi explicat cu ajutorul conceptelor, el nu poate fi indicat decât de reacțiile sentimentale specifice pe care le stârneşte în suflet." – *Ibidem*, p. 20.

După o altă ordonare, structura numinosului arată astfel: *mysterium*, *tremendum*, *majestas*, *augustum*, *energicum*, *fascinans*[15]. Rudolf Otto nu distinge întotdeauna cu claritate între dimensiunea propriu-zis obiectivă şi cea subiectivă ca atare din structura fiecărui element, deşi unele accente se pot recunoaşte chiar în numele utilizate. De altminteri, tocmai metoda utilizată, cea transcendentală de inspiraţie kantiană, îi îngăduie să lucreze astfel: nici una dintre cele două „părţi" nu poate avea preeminenţă, fiindcă nu putem vorbi decât despre „ceva" care are în acelaşi timp, în unitatea sa „originară", ambele elemente; nu putem vorbi decât despre o sinteză.

De fiecare dată când trebuie să vorbească despre numinos şi despre elementele acestuia, Rudolf Otto admite regula după care acestea nu pot intra în vorbirea directă, pentru că ele aparţin unei sfere inefabile de fapte ale subiectului uman. De aceea trebuie folosite întotdeauna, pentru a le exprima, anumite analogii şi schematizări. Aceste operaţii pot apropia elementele „sentimentale" şi non-raţionale ale numinosului de explicaţia conceptuală, însă aceasta din urmă nu poate da seamă decât într-un mod relativ, incomplet, uneori derutant, întotdeauna defectuos, de ceea ce, non-raţional fiind prin natură, este trecut în formă raţională. Forma cea mai potrivită pentru a re-da astfel de elemente non-raţionale, mai bine zis, de a le conduce către înţelegerea conceptuală, este cea a „ideogramelor". Sentimentul stării de creatură, de exemplu, care explică situarea iniţială a subiectului uman faţă de obiectul numinos, este numai „umbra" unui sentiment de teamă faţă de un obiect exterior, care, e drept, impune o depreciere a subiectului, dar numai fiindcă aceasta este urmarea („umbra") sentimentului de teamă (groaza) faţă de obiectul exterior în cauză (în fapt, obiectul numinos). Ideograma are avantajul de a prinde sensuri complexe ale unui fapt legat de niminos şi de a-l exprima adecvat, fără a-l abstractiza, schematiza dincolo de măsură, denatura, aşa cum se întâmplă atunci când este folosit un concept în acelaşi scop.

O anume justificare pentru această modalitate de tratare a obiectului numinos şi a sentimentelor corespunzătoare este oferită de Otto de la începutul cărţii sale despre sacru. Fiind vorba despre un „mister" – în sensul necunoaşterii „pozitive" a obiectului numinos şi în cel al valabilităţii unei preluări non-raţionale a non-raţionalului – tentaţia este aceea de a-l considera „negativ", fiindcă el nu poate fi surprins conceptual, cum se întâmplă cu ceea ce este, din această perspectivă, „pozitiv". Dar ceea ce este negativ din unghi conceptual, este „pozitiv" din unghi sentimental; iar Otto precizează că interesul său de cercetare se îndreaptă către „mister", în măsura în care acesta este socotit „pozitiv"; aşadar şi direcţia este clară: aceea a încercării de a scoate la iveală, prin „ideograme", nu prin concepte propriu-zise, ceva din mister: modalităţile sale de manifestare, formele subiective care îl constituie, diferenţele sale faţă de ceea ce poate fi tematizat strict conceptual etc.[16].

---

[15] Cf. *Ibidem*, 8 „Colosalul"; p. 57–59.

[16] „Conceptual, misterul nu desemnează altceva decât ceea ce este ascuns, adică ceea ce nu este manifest, ceea ce nu este conceput şi nici înţeles, ceea ce nu este obişnuit, cee ce nu este familiar, fără a arăta mai îndeaproape cum este acesta în sine. Însă prin mister noi înţelegem ceva absolut pozitiv. Acest ceva pozitiv se manifestă numai în sentimente. Iar aceste sentimente am putea să ni le analizăm şi să ni le clarificăm, făcându-le totodată să vibreze." – *Ibidem*, p. 21.

Fiecare element din structura numinosului primeşte, în cercetarea lui Rudolf Otto, un sens ideomatic, apropiat, totuşi, de descripţia conceptuală. În acest chip prind relief elementele *tremendum*-ului: frica, majestas şi energia. Toate dau seamă, în acelaşi timp, de obiectul numinos şi de „sentimentele" pe care el le trezeşte în sufletul omului. Fiecare este „stârnit" în suflet printr-o spontaneitate de care nu poate fi în stare decât o anumită formă *a priori*, atunci când este „stimulată", iar impresiile astfel izvorâte capătă natură sentimentală. Legătura „impresiilor", pentru ca unitatea astfel formată să constituie însuşi elementul *tremendum*, este posibilă printr-un principiu de ordine legat de însăşi forma *a priori* în cauză, iar redarea sa devine cu putinţă numai pe cale ideomatică, nu conceptuală; ceea ce înseamnă că această cale reprezintă ea însăşi un principiu de subordonare a impresiilor corespunzătoare elementelor lui *tremendum* faţă de sentimentele reprezentate de chiar aceste elemente.

La fel stau lucrurile şi în privinţa elementelor lui *mysterium*. Acesta, socotit obiect numinos, apare sufletului ca insesizabil şi incomprehensibil, apoi ca paradoxal, iar, la sfârşit, ca antinomie veritabilă. Toate modalităţile sale de exprimare sunt rezultate ale încercărilor raţiunii de a prelua şi prelucra ceva ce este prin natura sa non-raţional. Dar faptul acesta nu scade din importanţa pe care aceste elemente ale misterului înţeles – înţeles ca mirum – o au. Ele sunt, în fapt, „ideogramele" corespunzătoare redării sufleteşti (sentimentale) a impresiilor pe care le creează „cel cu totul altul", însuşi misterul. Sensul pe care îl introduc anumite elemente ale lui mirum, mai cu seamă *fascinas* şi colosalul, este opus celui introdus de *tremendum*. Acesta are sensul de înfiorător; mirum, pe acela de fermecător. Şi întrucât acestea sunt concomitente, ceea ce este înfiorător este, totodată, fermecător; iar ceea ce apare astfel are, pe lângă puterea de respingere, de copleşitoare distanţare a „celui cu totul altul", o putere mare de atracţie. Aceasta din urmă nu ar putea fi explicată fără admiterea unui „element" care se află, potrivit lui Otto, „dincolo de fiinţa noastră raţională", dincolo de ceea ce răspunde „pornirilor", „exigenţelor" noastre „fizice, psihice şi spirituale"; acest element este, cu o expresie a misticilor, precizează autorul, „străfundul sufletului"[17]. Dar „zona" aceasta sufletească, despre care vorbeşte autorul ca fiind corespunzătoare sentimentelor ce alcătuiesc elementele lui *mysterium tremendum*, nu este un loc care primeşte pasiv impresiile obiectului numinos, ci o adevărată formă *a priori*, care pre-ia pentru a pre-lucra aceste impresii şi pentru a le pre-da forma sentimentală în care ele se exprimă finalmente.

4. Instituirea perspectivei transcendentale asupra numinosului

Metoda de reconstrucţie a problemei sacrului practicată de Rudolf Otto este, în esenţa sa, transcendentală, aşa cum am precizat de la începutul acestui studiu. Autorul vorbeşte despre intervenţia categoriei sacrului în sensul în care Kant explică apercepţia sintetică originară; doar că în cazul acesteia din urmă este vorba

[17] Cf. *Ibidem*, p. 52.

despre constituirea unei cunoştinţe şi a unui fenomen, în timp ce la Otto este vorba despre constituirea unei experienţe a divinului, prin sinteza elementelor categoriei sacrului cu aspecte diferite ale numinosului. Sugestia kantiană predetermină direcţia de cercetare: către condiţiile de posibilitate ale lui *mysterium tremendum*. În fapt, sunt patru trepte ale constituirii „obiectului numinos" prin intervenţia categoriei sacrului, în fond, a „trării" întru divin: a) analogia, ca operaţie de instituire a unor înrudiri între sentimentele din complexul numinosului, trezite prin contactul cu acesta, şi alte sentimente sau stări şi acte subiectiv-naturale mai uşor de recunoscut, datorită experienţei căpătate de om prin cunoaşterea naturală; b) idiogramarea, ca operaţie de re-dare a aspectelor numinosului şi a sentimentelor stârnite direct de el în „forme" nespecifice, conceptual-metaforice, descriptive etc., dar uşor recognoscibile şi transcategoriale; c) „deducţia transcendentală" a categoriei sacrului, ca operaţie de „schematizare" a numinosului şi a formelor „sacre" pe care aceasta le activează, prin sinteza aspectelor numinosului cu elemente ale sacrului (non-raţionale şi raţionale); d) deschiderea istorică a acestei sinteze, ca operaţie de obiectivare a experienţelor sacrului şi de reconstrucţie propriu-zis raţională a religiei[18]. Prin aceste operaţii este pre-luat, în diferite moduri „subiective", obiectul sacru (numinosul), sunt activate elementele non-raţionale (sentimentul lui *mysterium tremendum* etc.) ale categoriei sacrului, elemente care devin, alături de cele raţionale, principii de sinteză ale experienţei divinului, iar în final ele constituie ca atare divinul (pentru om). Luate într-un sens metodologic, ele „descriu" funcţia constitutivă a categoriei sacrului faţă de obiectul său numinos, indicând condiţii a priori care o fac activă, împreună cu toate elementele sale, raţionale şi non-raţionale, adică sentimentale, ideogramice, conceptual-metaforice, conceptuale ca atare etc., în sensul indicat mai devreme: constituirea numinosului.

Rudolf Otto este încredinţat că analogia reprezintă una dintre căile potrivite pentru o primă „reprezentare" a numinosului; ea intervine însă şi în constituirea sentimentelor pe baza impresiilor directe pe care acesta le provoacă. Termenii analogiei sunt, întotdeauna, fapte sufleteşti: impresii directe în relaţia cu ipostaze ale numinosului, sentimente mai simple sau mai complexe etc. În jocul analogiei, pe poziţia analogon-ului se află, printre altele, simţirile morale şi cele estetice. Şirul de analogii construit de autor începe, de altfel, cu sublimul. Impresiile stârnite de

[18] Folosesc termenul „deducţie transcendentală" într-un înţeles apropiat de cel kantian, fiindcă acest lucru este nu doar posibil, ci, cumva, chiar necesar pentru înţelegerea demersului ottonian. Pentru aceasta, a se vedea, din „Analitica transcendentală" a *Criticii raţiunii pure*, Secţiunea a doua a capitolului al doilea: „Deducţia transcendentală a conceptelor pure ale intelectului", din care selectez următorul fragment: „Deducţia transcendentală a tuturor conceptelor a priori are deci un principiu spre care trebuie îndreptată întreaga cercetare, anume acela că ele trebuie să fie cunoscute drept condiţii a priori ale posibilităţii experienţei (fie ale intuiţiei, care se găseşte în ea, fie ale gândirii)." – Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 124. La Rudolf Otto, o anumită formă *a priori*, anume divinaţia, reprezintă condiţia a priori a oricărei „experienţe" a sacrului. Prin urmare, nu este vorba decât despre o analogie între cele două „metode", susţinută de identitatea strict schematică a principiului care domină legătura dintre un fapt trăit (de natură sentimentală, la Otto, de natură intelectuală şi cognitivă, la Kant) şi condiţiile sale de posibilitate, care sunt *a priori*.

mysterium pot fi indicate prin analogie cu sentimentul sublimului (acesta din urmă, gândit tot după model kantian)[19]; sau „sentimentul" numinos (unitatea impresiilor pe care le trezeşte acesta în suflet) poate fi pus în analogie cu sentimentul datoriei morale. Totuşi, nu este posibilă o derivare a unuia dintre termenii analogiei din celălaltul. Căci fiecare sentiment se sprijină, potrivit lui Otto, pe propria sa condiție de posibilitate, nefiind cu putință, ca relație între ele, decât stârnirea unuia de către altul, atunci când ele sunt foarte apropiate. Prin urmare, analogiile nu au sensul de a scoate la iveală condiționări reciproce ale sentimentelor din orizontul categoriei sacrului, de o parte, ale sentimentelor morale şi estetice pe de alta. Analogiile scot la iveală doar similarități formale, care ne ajută în „înțelegem" un sentiment al sacrului (în esență, religios), pornind de la ceea ce experiența obişnuită şi cunoaşterea naturală ne oferă cu o măsură mai mare de claritate[20].

Procedând sub inspirație kantiană, Otto stabileşte şi o tehnică a analogiei, semnificativă în privința scopului sau rezultatului spre care conduce demersul corespunzător: este vorba despre schematizare. Categoriile kantiene, ca forme *a priori* ale intelectului, sunt legate de schemele temporale activate prin imaginația transcendentală. Rudolf Otto concepe relația dintre elementele non-raționale şi cele raționale ale categoriei sacrului în sensul că cele dintâi pot fi schematizate prin cele din urmă, o cale pentru aceasta fiind însăşi recunoaşterea apropierii în conținut dintre cele dintâi față de fel de fel de sentimente estetice şi morale. În seria analogiilor, sunt atrase şi sentimentul estetic iscat de muzică, apoi sentimentul datoriei morale. Augustul, ca însuşire a obiectului numinos constituită în prima luare de contact cu acesta, chiar la nivelul sentimentului de creatură, poate fi sugerat, în linie morală, prin sentimentul datoriei față de ceea ce este mai înalt, fără a fi vorba deja de un sentiment religios. Când acesta din urmă este constituit el însuşi, aspectul moral al lui augustus îşi pierde din forță.

Una dintre cele mai interesante analogii este aceea care vizează „păcatul, răscumpărarea, ispăşirea" şi greşeala morală. Aceasta din urmă este *analogon*-ul păcatului. Dar greşelii morale, cel mai apropiat sentiment uman de sentimentul păcatului, îi lipsesc mai multe elemente pentru a ajunge la „înălțimea" păcatului: îi lipsesc, în primul rând, trăiri de felul „răscumpărării" şi „ispăşirii"; îi lipseşte, mai

[19] „Această armonie de contraste existentă în conținutul şi în caracteristicile lui mysterium, armonie pe care încercăm, dar nu izbutim, s-o descriem, se lasă indicată de departe cu ajutorul unei categorii analogice care nu ține de domeniul religiei, ci de acela al esteticii, şi care nu este decât un palid reflex a ceea ce căutăm noi, fiind, pe deasupra, ea însăşi ceva greu de explicat: categoria şi sentimentul sublimului. (...) Astfel, prin această asemănare, conceptul de sublim este strâns legat de conceptul de numinos şi este apt atât să îl 'stârnească', cât şi să fie stârnit de acesta." – Rudolf Otto, *Sacrul*, p. 60–61.

[20] „El (sentimentul numinosului – n. C.) nu poate fi derivat din nici un alt sentiment, nefiind, în acest sens, unul 'evolutiv', ci unul cu un conținut calitativ specific. El este însă, în acelaşi timp, un sentiment care are anumite analogii cu alte sentimente şi de aceea poate atât să le 'stârnească' şi să le prilejuiască apariția, cât şi să fie prilejuit de ele. A cerceta aceste cauze ocazionale, aceşti 'stimuli' ai evoluției, şi a răta în virtutea căror analogii pot ele acționa, descoperind astfel lanțul de stimuli prin al căror efect a fost trezit sentimentul numinos, iată ce trebuie făcut, în loc de a avansa ipoteze 'epigenetice' şi desuete despre cursul evolutiv al religiei." – *Ibidem*, p. 63.

bine zis, gravitatea unui sentiment care copleşeşte conştiinţa şi îi scoate în evidenţă limite de netrecut, care îl transformă pe om într-o fiinţă nedemnă de vecinătatea obiectului sacru. Exemplificând, Rudolf Otto arată că Dumnezeu din Noul Testament este mai sfânt decât cel din Vechiul Testament; totodată, însă, distanţa dintre El şi om devine de netrecut; exceptând, totuşi, situaţiile în care Dumnezeu „se face el însuşi accesibil". Sentimentul vinei morale poate schematiza, prin operarea analogiei, sentimentul păcatului, care face parte dintre elementele non-raţionale ale sacrului[21].

Ideogramarea este o operaţie necesară în tentativa de a rosti, totuşi, despre inefabilul numinos. De fapt, este vorba despre un act de poziţionare „raţională" faţă de non-raţionalul din categoria sacrului, fiindcă acesta scapă conceptualizării, iar ideograma poate înlocui conceptul. În genere, scenariul ideogramării este următorul: 1) constatarea non-raţionalului în trăirile directe iscate de numinos; 2) desemnarea „ideogramatică" a aspectelor acestuia (ceea ce are şi o valoare „negativă", de refuz a conceptualizării, fiindcă în cazul acesteia s-ar pierde însăşi „substanţa" aspectelor în cauză şi a elementelor non-raţionale corespunzătoare din categoria sacrului); 3) fixarea, „în semne durabile", de felul ideogramelor", a ceea ce se află în sentimentul pur şi care se sustrage oricărei pre-lucrări de natură raţională; 4) analiza sentimentului corespunzător sacrului pentru a-i stabili „caracterul univoc şi universal valabil", folosind concepte-simboluri. Fiind vorba despre concepte, ne putem gândi imediat la „raţionalizarea" numinosului; dar sunt concepte-simboluri, construite după scenariul de mai sus, având grijă să nu fie pierdută din vedere natura non-raţională a numinosului.

Concepte precum: invizibilul, eternul, supranaturalul, transcendentul pot căpăta statut de concepte-simboluri, de ideograme, pentru a indica un conţinut de trăire diferit de trăirile obişnuite semnalate sau chiar desemnate folosind termenii de mai sus ca nişte concepte, în ordinea unei cunoaşteri naturale. Oricum, o asemenea transmutare de condiţie înlăuntrul conceptualului nu este posibilă decât în cazul în care cel care operează astfel a avut el însuşi sentimentele trezite, stârnite de numinos. În cazul celui care nu a avut astfel de trăiri, ideogramele în cauză nu pot fi înţelese, susţine Rudolf Otto. Conceptele-simboluri sau ideogramele sunt, totuşi, mijloace directe de exprimare a numinosului. Pe lângă acestea, există însă un şir de mijloace indirecte.

În primul rând, din grupa acestora din urmă fac parte sentimentele „naturale" analoage *tremendum*-ului, iscate de ceea ce apare ca „înfricoşătorul, groaznicul, hidosul (şi uneori chiar dezgustătorul)"[22]. Apoi se află grandiosul şi sublimul; dar şi

[21] „Această nevoie de ispăşire şi caracterul aparte al acestui sentiment pot fi aduse ceva mai aproape de înţelegere cu ajutorul unui element asemănător întâlnit în viaţa afectivă 'naturală'. Deoarece, în acest caz, apar adesea confuzii, este important să luăm totodată distanţa necesară faţă de acest element asemănător, tocmai întrucât este doar asemănător, nu şi identic. În domeniul greşelii morale, atunci când ne facem vinovaţi de o faptă rea şi când ne dăm seama că fapta este rea, procedăm la o clară, binecunoscută şi bine înţeleasă depreciere de sine. (...) Pe lângă această depreciere mai există însă şi o a doua, care se referă la aceeaşi faptă urâtă, dar pentru care se folosesc categorii cu o tonalitate diferită. Fapta urâtă ne mânjeşte. Nu ne mai aducem învinuiri, ci ne simţim murdăriţi. (...) Cel de-al doilea tip de depreciere se aseamănă cu nevoia de 'ispăşire' şi de aceea poate fi antrenat în examinarea acesteia şi folosit ca un simbol al ei." – *Ibidem*, p. 75.

[22] *Ibidem*, p. 84.

„miracolul". „Teama plină de respect", „farmecul exercitat de limbajul cultului" sunt de asemenea mijloace indirecte de exprimare a numinosului. Pe de o parte, cu ajutorul lor numinosul se poate exprima, în aşa fel încât omul să conştientizeze „lucrarea" neîncetată a divinului în lume; pe de altă parte, tocmai astfel de elemente activează latura propriu-zis raţională a sacrului. Creştinismul, potrivit lui Rudolf Otto, nu poate fi redus la câteva trăiri, fie ele numinoase. Se adaugă nucleului numinos de trăiri fel de fel de experienţe, de sensuri, care nu mai au o legătură directă cu numinosul, deşi sunt „motivate" de cele dintâi sentimente iscate de aspectele acestuia. Creştinismului actual, structurat, aşa cum a fost întotdeauna, în jurul credinţei în posibilitatea mântuirii prin Iisus Hristos, îi este propriu un „numinos îmbibat şi saturat în întregime de elemente raţionale, teleologice, personale şi morale"[23]. În aceasta constă şi superioritatea creştinismului faţă de alte religii. Dar se află aici, în acest proces de raţionalizare a sacrului, pericolul aneantizării numinosului? Nicidecum, susţine Otto, pentru că raţionalizarea divinului s-a aflat sub condiţionarea directă a categoriei sacrului, ea însăşi având ca „obiect" originar numinosul, iar drept condiţii a priori, elemente non-raţionale. În ultimă instanţă, tocmai fenomenul autorevelării divinului, „stârnind" categoria sacrului, face posibil şi procesul mai sus amintit, care este religios în esenţa sa.

Dacă între sentimentele „naturale" şi cele ale numinosului nu există decât analogii, dacă ele doar se pot apropia ca manifestare şi, uneori, în cazul celor foarte apropiate, se pot stârni unul pe altul, înseamnă că fiecare are propria sa condiţie de posibilitate în sufletul uman. Care este această condiţie de posibilitate? Rudolf Otto pune la cale o veritabilă deducţie transcendentală a categoriei sacrului pentru a răspunde la întrebare, convins fiind că în acest mod evidenţiază ambele aspecte ale sacrului, non-raţionalul (sentimentalul) şi raţionalul (analogicul, schematicul etc.), fără a le dizolva unul în altul şi fără a le pierde propriul, cu toate că le aşează într-o unitate.

Un fel de „raţiune pură" susţine partea raţională a sacrului. Partea non-raţională trebuie să aibă altă condiţie de posibilitate; a mai fost folosită o expresie pentru a desemna condiţia unor sentimente numinoase: este vorba despre „străfundul sufletului", poziţionat de mistici – adică de cei care experimentează divinul – într-o zonă care nu este raţională şi care o depăşeşte pe aceasta în profunzime. Desigur, în joc trebuie să intre şi „o clasă specială de stimuli", care să provoace impresiile pe care forma a priori corespunzătoare non-raţionalului din sacru le pre-ia şi le pre-lucrează („formal"). Dat fiind faptul că, din această perspectivă a originarităţii celor două aspecte ale sacrului, non-raţionalul şi raţionalul, orizontul de evoluţie a lor este dat de cel dintâi, de numinos şi de sentimentele pe care le stârneşte el, trebuie acceptată ideea despre o „facultate" proprie sentimentelor numinoase; acestă facultate este divinaţia[24]. Rostul fundamental al acestei facultăţi este de a da semnificaţii obiectelor care devin

[23] *Ibidem*, p. 138.

[24] „Vom numi diviniţie eventuala facultate de a cunoaşte şi de a recunoaşte cu adevărat sacrul în manifestarea sa concretă." – *Ibidem*, p. 173.

„semne" ale divinului. Lucrând cu semnificații, această facultate are de-a face cu „lucruri", dar nu în sensul că le cercetează pentru a spune ce sunt ele sau „cum au luat ființă", ci doar pentru a identifica, printre ele, semnele divinului şi de a le da acestora semnificația potrivită; de fapt, pentru a le prelucra impresiile provocate de ele în suflet, în aşa fel încât, pe baza activării formelor sale, să rezulte sentimentele numinosului. Divinația însă este şi operație de „obiectivare" a experienței numinosului, care devine experiență propriu-zis religioasă. De altfel, Rudolf Otto cercetează şi în perspectivă istorică divinația[25].

Categoria sacrului asigură „sinteza" numinosului cu sentimentele corespunzătoare ale omului şi, mai departe, punerea în mişcare a analogiei şi ideogramării întru re-darea şi rațională a obiectului sacru. Această categorie, legată de o facultate sufletească numită de Otto „divinație", apare ca „înclinație", „pornire", chiar „instinct"; dar este vorba despre un „instinct religios care, prin dibuirile sale, prin încercările de a forma unele reprezentări, prin producerea unor idei din ce în ce mai avansate, caută să-şi devină limpede sieşi şi îşi devine limpede prin dezvoltarea conținutului obscur al ideilor a priori, acela din care s-a născut el însuşi"[26]. Categoria sacrului, aşadar, nu este una propriu-zis „sintetică", provenită din experiență, de vreme ce elementele sale sunt a priori; desigur, poate fi sintetică-*a-priori*, datorită legării, în unitatea sa, a elementelor non-raționale cu cele raționale, pentru constituirea „obiectului" sacru, a divinului în diversele sale moduri de „arătare". Luând exemplul lui Kant, ne-am putea gândi la o analogie între facultățile şi formele *a priori* din sistematica rațiunii pure teoretice şi practice, aşa cum el o stabileşte, şi categoria sacrului, pe dimensiunea sa intuitivă, împreună cu facultatea divinației, cu formele sale a priori, aşa cum acestea sunt concepute de Rudolf Otto. Totuşi, între cele două părți există mai degrabă deosebiri semnificative, pe lângă asemănarea în privința sensului lor originar, acela al operării unei sinteze. Astfel, formele *a priori* ale facultăților din sistematica lui Kant sunt ale unui „subiect generic", dar nu există nici o îndoială în privința faptului că ele au fost gândite ca aparținând oricărei „ființe raționale", în măsura în care aceasta cunoaşte. Divinația, în schimb, deşi este o facultate „formală" *a priori*, produce, datorită activării categoriei sacrului, două tipuri de rezultate omeneşte posibile şi un tip aparte, aflat în „proprietatea" Celui care face din sine însuşi obiect de divinație: 1.a.) receptivitatea sau sensibilitatea religioasă, proprie credinciosului obişnuit; 1.b.) recunoaşterea şi evaluarea liberă (creația) religioasă, proprie profetului; 2. divinația aplicată de „subiect" sieşi, prin aceasta rezultând o întruchipare a sacrului; aceasta din urmă îi este proprie Fiului. Cei trei – credinciosul, profetul şi Fiul – reprezintă, totodată, trepte de umanitate. Pentru a le gândi astfel, trebuie deschisă problema istoriei, mai bine zis, a evoluției sacrului în istorie.

Divinația este o facultate sufletească mai profundă decât rațiunea pură teoretică şi decât rațiunea pură practică (morală şi estetică, în interpretarea lui

[25] Cf. *Ibidem*, Cap. 22 şi 23.
[26] *Ibidem*, p. 145.

Rudolf Otto); înțeleasă formal-*a priori*, ca intuiție religioasă, ea devine „transcendentală" în sensul de a prelucra diversul impresiilor produse în suflet de obiectul numinos. Fiind vorba despre o asemenea aşezare a condițiilor de posibilitate ale experienței sacrului, identitatea ca atare a obiectului numinos nu mai reprezintă o problemă de atitudine „realistă"; mai degrabă divinația şi categoria sacrului constituie „fenomenul" religios, care presupune, desigur, un obiect numinos şi forme „subiective" (proprii credinciosului obişnuit sau profetului) în unitatea lor. Dar care sunt instanțele fenomenului religios şi care este „mediul" în care ele se manifestă? Pentru a răspunde la aceste ultime întrebări, trebuie deschisă o altă linie de discuție, una care să angajeze şi modalitatea în care Rudolf Otto a înțeles istoria şi manifestarea, în orizontul ei, a sacrului, cu elementele sale raționale şi non-raționale.

5. Reconstrucția istorică a problemei divinului şi categoria sacrului

Istoria apare, într-o primă instanță, ca fiind orizontul în care se manifestă sacrul, adică fenomenul religios, a cărui structură este condiționată, pe de o parte, de numinos (numenul intrat în relația cu „subiectul" uman) şi, pe de altă parte, de categoria sacrului cu elementele sale non-raționale, mai întâi, apoi şi cu cele raționale, dobândite înlăuntrul non-raționalului. Dar ea se arată, până la urmă, ca veritabila lume a sacrului, chiar dacă modernitatea a provocat o îndepărtare de formele de manifestare ale numinosului, accentuând elementele raționale din categoria sacrului, şi chiar dacă aspectul moral al diferitelor religii a părut la un moment dat a fi condiționant pentru trăirile religioase din complexul *mysterium tremendum*.

Existența unor mari diferențe între manifestările religioase din diverse locuri, culturi şi timpuri istorice reprezintă, mai întâi, obiectul unei observații superficiale, la îndemâna oricui. Problema pentru cercetătorul fenomenalității şi fenomenologiei religioase este însă aceea de a oferi o descriere, chiar o interpretare a acestor diferențe. Cât de profunde sunt ele, raportat la un anumit model de umanitate? În ce măsură „universalitatea" umană, care a suportat fapte istorice descumpănitoare în privința propriei sale identități, s-a distribuit în viața comunităților, îngăduind fel de fel de diferențe, unele dintre ele de strictă natură religioasă? Este istoria răspunzătoare, în mod direct, pentru schimbările suferite de reprezentările, trăirile etc. divinului, adică de complexul non-rațional – rațional al fenomenalității religioase care îşi are fundamentul în structura categoriei sacrului şi a facultății divinației? Desigur, diferențele dintre religii nu pot fi trecute cu vederea, ceea ce înseamnă că ele trebuie tematizate, având în vedere şi faptul că se află ele însele într-o perpetuă schimbare. Ritualurile, dar şi doctrinele religioase, formele de manifestare a sentimentului religios, dar şi formele de manifestare a altor sentimente omeneşti care participă la fenomenalitatea religioasă par a fi contextualizate istoric, deşi, pe de altă parte, prezente fiind în orice context istoric, par a avea o

condiționare non-istorică. Fiind vorba despre două surse ale fenomenului religios – numinosul, care provoacă fel de fel de stimulări ale sufletului omenesc, şi categoria sacrului aparținând divinației, care dă „formă" şi consistență acestor stimulări – şi despre o „mişcare" continuă a lor în sensul constituirii „fenomenului religios", trebuie să acceptăm, pe de o parte, o condiționare non-istorică (aşadar, neîntreruptă) a acestuia, iar pe de altă parte, o participare a sa la viața istorică a oamenilor, supusă, neîncetat, schimbării.

Rudolf Otto adună un material observațional bogat, pe care îl aduce în spațiul interpretărilor sale în problema sacrului; este vorba despre „fenomene" religioase diferite, unele dintre ele cunoscute direct, altele prin descrierea lor de către cei care le-au cercetat şi au mărturisit despre ele. Totuşi, ceea ce îl interesează pe el în cea mai mare măsură nu este fenomalitatea religioasă, admisă de la bun început ca o premisă a cercetărilor sale, ci evoluția suportată de facultatea divinației – şi de categoria sacrului –, evoluție datorată schimbărilor de „conținut" a lor şi intervenției din ce în ce mai active a părții raționale a sacrului în constituirea fenomenului religios. Nu este vorba despre o evoluție aleatorie, ci despre o „raționalizare" („moralizare", „estetizare") continuă a sacrului, petrecute, totuşi, în interiorul părții non-raționale a acestuia.

Dintre toate formele de viață spirituală omenească, religia este aceea înăuntrul căreia are loc procesul de moralizare (fundamental pentru raționalizare) a sacrului; religia este, de fapt, domeniul de aplicație a sacrului şi „locul" în care apar şi se modifică întruchipările sale. Dar dacă lucrurile stau astfel, atunci, pe de o parte, sacrul este expus istoriei, iar pe de altă parte, istoria este ea însăşi condiționată dinspre sacru, cel puțin în privința fenomenalității religioase. Sacrul se arată, din această perspectivă, drept un „suport" cerut de înseşi schimbările pe care le provoacă istoria în orizontul omenescului (care este, totodată, şi orizontul ei).

Tocmai aceasta este premisa demersului ottonian în chestiunea relației dintre sacru şi istorie: condiționarea lor reciprocă. De fapt, istoria se află în relație de condiționare reciprocă nu doar cu sacrul, ci cu spiritul însuşi, care cuprinde sacrul; spiritul îi oferă susținerea, el îi este „subiectul". Urmarea directă a acestei premise este ideea că în istorie, spiritul îşi activează propriile potențialități. Revenind la termenii folosiți până acum în prezentarea de față, putem spune că în sufletul omului, datorită facultăților sale, se află anumite putințe (potențialități) care tind să treacă în act; istoria oferă „mediul" acestor activări; dar, desigur, istoria ar fi neputincioasă, dacă nimic nu ar fi de scos la iveală – de activat, de stârnit – în sufletul omului. Ştim, deja, că omul poartă în suflet şi facultatea divinației; oamenii obişnuiți, precum şi profeții dau mărturie, prin fapte obişnuite de credință şi prin „viziuni" („creații religioase"), despre intrarea în funcțiune a acestei facultăți şi a formei sale a priori, categoria sacrului.

Nu este posibilă religia în afara istoriei, susține Rudolf Otto. Mai mult, „religia este un produs al istoriei", dar al istoriei înțeleasă în termenii precizați mai sus, anume ca având drept suport spiritul. Fiind o „realitate istorică", religia evoluează, trece prin mai multe perioade, explicate toate de către Otto prin apelul la elemente ale suportului spiritual al istoriei. Astfel, prima perioadă a religiei

corespunde activării „înclinației” omeneşti către „cunoaşterea sacrului”; apoi, fel de fel de „stimuli” care activează înclinația sunt recunoscuți ca manifestări ale sacrului; în cea de-a treia perioadă a istoriei religiei, „se stabileşte o comuniune cu sacrul la nivelul cunoaşterii, al sufletului şi al voinței”[27]. Înclinația despre care vorbeşte Rudolf Otto pare a reprezenta un fel de sensibilitate a facultății divinației, care se manifestă diferit pe anumite trepte istorice, dar şi pe suporturi omeneşti, personale, diferite. Tocmai înclinația, ca grad de sensibilitate a divinației, poate condiționa fie trăiri religioase comune, fie creații religioase de tipul profeților. Acestea din urmă par a nu fi expuse istoriei, în sensul constituirii şi manifestării lor în succesiune; de fapt, în orice perioadă istorică au existat şi trăitori obişnuiți ai sacrului, a căror divinație nu a condus către ceea ce Rudolf Otto numeşte „creație religioasă”, dar şi „profeți”, care percep „vocea dinlăuntru”, a căror sensibilitate a divinației este stârnită independent de sensibilitate divinatorie comună; pe de altă parte, profeții sunt concentrați în anumite perioade istorice şi nu s-ar putea vorbi de manifestarea lor în faza de „prereligie”, ci numai după ce sentimentul religios a condus către constituirea ca atare a religiei. Iată un alt fapt „spiritual” care îi scapă istoriei: divinația profetică nu are nimic în comun cu divinația trăitorului religios obişnuit.

În privința formelor religioase istorice, Rudolf Otto admite o fază a „prereligiei”, caracterizată prin manifestări ale sacrului şi ale sentimentului religios de felul următor: magia, cultul morților, reprezentările sufletelor ca duhuri care trezesc teamă, riturile de comuniune sau sacramentele legate de „putere” asociate cu vraja şi magia, zeificarea fenomenelor naturale, basmul şi mitul. Toate acestea nu constituie decât „o primă tresărire a numinosului”[28]. Dar ele confirmă existența unor virtualități sufleteşti, chiar a unei facultăți potrivite preluării stimulilor care dau seamă de numinos (numenul intrat în relația cu „subiectul” uman). Fără a admite o facultate în stare a pre-lua şi pre-lucra stimuli numinoşi (divinația), împreună cu forma sa a priori, categoria sacrului, nu ar fi inteligibile formele de manifestare a religiei, care țin în mod necesar de două ordini: aceea a numenului, care, prin fel de fel de stimuli, se face prezent, şi aceea a facultății sufleteşti potrivită pentru a pre-lua şi pre-lucra aceşti stimuli (divinația). Evoluția istorică a religiei afectează, de fapt, acest „fenomen”, această unitate a numenului cu sacrul, fiindcă el (ea) suportă schimbările impuse de istorie. Dar, într-un anume sens, nu istoria îi impune schimbările, ci însăşi relația dintre cele două în unitatea „fenomenului” religios se mişcă în sensul stârnirii tuturor potențialităților din structura categoriei sacrului, care se află în sufletul omului, provocând astfel schimbări „istorice”.

Sensul cel mai semnificativ sub raportul istoriei categoriei sacrului este moralizarea, prin raționalizare, a sacrului. El este susținut de un fenomen care poate fi sesizat la toate religiile. Fenomenul în cauză are o dublă semnificație:

[27] *Ibidem*, p. 204–205.
[28] Cf. *Ibidem*, cap. 18, „Apariția istorică a categoriei sacrului”.

a) schematizarea elementelor non-raționale ale sacrului prin cele raționale; b) ataşarea, la aceste „scheme" raționale ale non-raționalului, a unor sensuri morale. Iată câteva exemple ale lui Otto: „Tremendum, elementul respingător al numinosului, se schematizează prin ideile raționale de dreptate, de voință morală şi prin excluderea oricărui element contrar moralei. (...) Fascinans, elementul atrăgător al numinosului, se schematizează prin ideile de bunătate, de milă, de iubire. (...) Elementul mirum se schematizează prin caracterul absolut al tuturor atributelor raționale ale divinității ..."[29].

Conlucrarea elementelor non-raționale ale sacrului (originare) cu cele raționale (schematizante, derivate) reprezintă un fapt istoric firesc. El dă seamă de unitatea umanului, fiindcă atrage la un loc „trăiri" sprijinite de „forme" sufleteşti diferite, care nu sunt posibile prin generare reciprocă. În orizont cultural, alăturarea celor două tipuri de elemente şi menținerea lor într-un echilibru, în care le aşează, de fapt, însăşi participarea lor la aceeaşi unitate „fenomenală", are un rost preventiv: fereşte religia de raționalism şi non-raționalul din sacru de fanatism. Din această perspectivă, creştinismul este religia cea mai evoluată – ceea ce înseamnă şi mai ferită de raționalism sau de fanatism – este religie „cultivată".

Experiența numinosului are drept suport existența individuală, care este astfel deschisă către divin. Devenirea întru divin, în ambele ipostaze ale sale: „proces" al existenței individuale care îşi caută identitatea de sine şi devenire a existenței „istorice" prin care este rafinat rațional (moral, estetic etc.) sacrul, nu are de-a face, la Rudolf Otto, cu formula unui subiectivism formal, care promite să „explice" existența unui subiect uman prin el însuşi. E drept, prezența formelor a priori în acest scenariu poate fi sursă de îndoieli în privința deschiderii către Altul; dar nu şi după felul în care Otto interpretează şi reconstruieşte sacrul. Fiind vorba şi despre o atitudine existențială care intervine, alături de scenariul propriu-zis transcendental, în constituirea divinului, ne putem gândi că experiența ca atare pe care metoda o reconstruieşte poate constitui însăşi motivația atitudinii în cauză; ceea ce sporeşte şansa reconstrucției filosofice de a fi un experiment cu sine, de sine, întru sine al filosofului. În cazul pus aici în discuție, scenariul transcendental este susținut de o atitudine existențială, ceea ce înseamnă că avem de-a face cu o reconstrucție filosofică împlinită, constituită ca atare în funcție de categoria sacrului

[29] *Ibidem*, p. 169–170.

CATEGORIA DE SPECIE BIOLOGICĂ ÎN INTERPRETĂRI REALISTE ŞI NOMINALISTE

SERGIU BĂLAN[1]

> „În rezumat, în timp ce pentru Aristotel esenţele naturale sunt entităţi ontologice, pentru Locke ele sunt în cel mai bun caz concepte epistemologice. Este vorba de abordarea obiectivă versus abordarea subiectivă. Abordarea care descoperă esenţele naturale şi abordarea care le confecţionează. [...] Suntem prinşi într-o dilemă. Teoria evoluţionistă respinge aristotelismul, dar filosofia lui Locke este şi ea inadecvată" (Michael Ruse).

Odată cu formularea de către Carl Linnaeus, în secolul al XVIII-lea, a taxonomiei fiinţelor vii sub forma unei ierarhii, organismele au fost grupate în specii, genuri, clase, regnuri. În condiţiile în care specia reprezintă modalitatea de clasificare ce se află la fundamentul acestei ierarhizări, ea continuă să fie considerată ca fiind unitatea fundamentală a biodiversităţii. Amploarea acestei biodiversităţi este încă departe de a fi înţeleasă pe deplin, în condiţiile în care, de-a lungul a celor peste 250 de ani de clasificare taxonomică au fost catalogate peste 1,2 milioane de specii, însă estimările arată că aproximativ 86% dintre speciile terestre şi 91% dintre cele marine aşteaptă încă să fie descoperite şi catalogate, ceea ce ar conduce la presupunerea că există în fapt un număr de circa 9 milioane de specii biologice[2].

Pentru ştiinţa contemporană a biologiei însă, speciile reprezintă mai mult decât atât, deoarece revoluţia iniţiată de teoria darwinistă a evoluţiei prin selecţie naturală arată că ele nu sunt entităţi imuabile, ci se nasc unele din altele în procesul speciaţiei, suferă modificări de-a lungul timpului, dau naştere unor specii noi şi în cele din urmă dispar prin extincţie. În consecinţă, speciile trebuie de asemenea gândite ca fiind unităţile fundamentale ale evoluţiei biologice[3]. Iar dacă vom fi de acord cu afirmaţia biologului Theodosius Dobzhansky, după care „în biologie nimic nu are sens decât dacă este privit în lumina evoluţiei"[4], atunci o bună înţelegere a ideii de specie biologică este esenţială pentru fundamentarea acestei ştiinţe. La rândul său, Ernst Mayr subliniază că „specia este principala unitate a evoluţiei, şi este

---

[1] Academia de Studii Economice din Bucureşti; Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru" al Academiei Române.

[2] C. Mora, D.P. Tittensor, S. Adl, A.G.B. Simpson, B. Worm, *How Many Species Are There on Earth and in the Ocean?*, disponibil on-line la http://www.plosbiology.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pbio.1001127.

[3] R. A. Harris, *The Species Problem: A Philosophical Analysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 1.

[4] Th. Dobzhansky, *Nothing in Biology Makes Sense Except in the Light of Evolution*, în „American Biology Teacher" vol. 35, March 1973, disponibil on-line la http://www.2think.org/dobzhansky.shtml.

imposibil să scrii despre evoluție, şi în cele din urmă despre orice aspect al filosofiei biologiei fără a avea o înțelegere rezonabilă a semnificației speciilor biologice”[5].

În acest sens, devine limpede că problema statutului speciilor are o semnificație care depăşeşte granițele științei biologice şi pătrunde în câmpul filosofiei. În cea mai simplă formulare, această problemă poate fi enunțată după cum urmează: speciile biologice sunt reale, iar dacă sunt astfel, atunci care este, mai precis, natura acestei realități? Altfel spus, speciile sunt doar nişte entități convenționale, simple construcții mentale la care se recurge în scopul de a sistematiza şi transmite informații ori de a construi clasificări şi teorii, sau dimpotrivă, termenii care denumesc speciile se referă la entități care există realmente în lumea vie, şi a căror existență este independentă de cunoaşterea lor? După cum argumentează biologul american Michael T. Ghiselin, este adevărat că „problema speciilor are de-a face cu biologia, dar în mod fundamental ea este o problemă filosofică - o chestiune de «teoria universaliilor»”[6]. În aceste condiții, vom trece mai întâi în revistă pe scurt patru dintre cele mai importante accepțiuni pe care biologii le-au conferit ideii de specie, iar apoi vom căuta să prezentăm şi să analizăm cele mai cunoscute soluții pe care filosofii le-au oferit problemei statutului speciilor biologice.

O primă manieră proprie biologiei de a înțelege ideea de specie este aceea morfologică. Aceasta are caracterul cel mai intuitiv şi cel mai mare grad de evidență pentru simțul comun, deoarece lumea ființelor vii, aşa cum ne stă în față, pare să fie împărțită în grupuri de organisme care arată similar, iar între aceste grupuri par să existe diferențe semnificative. Charles Darwin însuşi a optat pentru o definiție de factură morfologică a speciilor: „eu privesc termenul de specie ca pe unul conferit în mod arbitrar, de dragul comodității, unui set de indivizi care se aseamănă bine unul cu altul, şi că acesta nu diferă în mod esențial de termenul varietate, care este conferit unor forme mai puțin distincte şi mai fluctuante”[7].

Temeiul acestui concept de specie biologică este dat de trăsăturile fizice ale indivizilor, adică de morfologia lor, ceea ce face ca el să fie utilizat atunci când oamenii de știință trebuie să indice condițiile pe care un individ trebuie să le îndeplinească pentru a fi membru al unei unități taxonomice. Astfel, pentru a fi membru al speciei *Homo sapiens*, individul trebuie să fie biped, lipsit de păr, să aibă un creier de dimensiuni mari etc. În practică, însă, lucrurile sunt ceva mai complicate, deoarece în mod obişnuit există o mare diversitate chiar şi în interiorul acestor grupuri definite în manieră morfologică, astfel încât biologii sunt nevoiți să utilizeze adeseori ceea ce se numeşte „definiția poli-tipică” sau „definița poli-tetică” în locul aceleia mono-tipice sau mono-tetice. Aceasta înseamnă renunțarea

[5] E. Mayr, *What Is a Species, and What Is Not?*, în „Philosophy of Science”, Vol. 63, No. 2, Jun., 1996, pp. 262–277.

[6] M.T. Ghiselin, *A Radical Solution to the Species Problem*, în „Systematic Zoology”, Vol. 23, No. 4, Dec., 1974, pp. 536–544.

[7] Ch. Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, 1st ed., London, John Murray, 1859, p. 52.

la ideea după care o specie este definită de un număr de proprietăți fizice necesare şi suficiente, pe care un individ trebuie să le posede pentru a fi membru al speciei. În locul acestora se indică liste de trăsături a căror combinație e suficientă, dar nici una nu e necesară pentru a defini apartenența la o specie: spre exemplu, se poate utiliza o anumită asemănare fizică dintre doi indivizi pentru a decide apartenența lor la o specie, şi apoi o altă asemănare dintre primii doi şi un al treilea, pentru a-l include şi pe acesta din urmă în specia respectivă, şi aşa mai departe[8].

Cel de-al doilea mod de a înțelege ideea de specie este acela care, dintre toate atributele caracteristice indivizilor care o compun, are în vedere pe acelea care servesc la delimitarea şi protejarea fondului său genetic comun al său, şi o izolează reproductiv de celelalte specii, fapt pentru care au fost denumite de către Dobzhansky cu termenul de „mecanisme de izolare". Pornind de aici, Mayr a propus o definiție a speciei care are în vedere izolarea reproductivă a indivizilor care o compun: „Speciile sunt grupuri de populații naturale care se pot reproduce în interiorul grupului (*interbreeding natural populations*) şi sunt izolate reproductiv de alte asemenea grupuri. Mecanismul de izolare prin care aceasta este realizată e constituit din proprietăți ale indivizilor. Din acest motiv, izolarea geografică nu are calitatea de mecanism de izolare"[9]. Dat fiind un anume individ X, se consideră că el face parte din aceeaşi specie cu acei indivizi cu care poate intra în relație reproductivă (în mod real sau potențial) cu succes, adică dând naştere unor urmaşi fertili, ținându-se desigur seama de unele criterii evidente, cum ar fi sexul, vârsta sau starea de sănătate.

A treia modalitate în care biologii concep ideea de specie derivă în mod direct din teoria evoluției prin selecție naturală. Paleontologul George Gaylord Simpson defineşte o specie ca fiind „o linie de descendență (o secvență de strămoşi-urmaşi dintr-o populație) care evoluează separat de altele şi are propriul său rol evolutiv şi propriile sale tendințe".[10] Această definiție, preferată de către paleontologi, afirmă spre exemplu despre specia umană că, în condițiile în care primii hominizi au apărut acum circa o jumătate de milion de ani, *Homo sapiens* este denumirea cu care trebuie să desemnăm întregul grup de indivizi care de-a lungul timpului au fost descendenții acelor hominizi apăruți în savana africană, precum şi pe cei prezenți ori viitori.

Cel de-al patrulea mod în care biologii au definit speciile se leagă de descoperirile din genetică. În mod asemănător cu prima definiție, care considera asemănările morfologice dintre indivizi drept criteriu de apartenență la o specie, în cazul acesteia criteriul este tot asemănarea, însă ea are în vedere similaritățile genetice dintre indivizii aparținând unor grupuri, care sunt separate între ele din acest punct de vedere. O specie este astfel definită de totalitatea genelor pe care le

[8] M. Ruse, *The Darwinian Paradigm: Essays on its History, Philosophy, and Religious Implications*, Taylor & Francis e-Library, 2005, p. 98.

[9] E. Mayr, *op. cit.,* p. 264.

[10] G.G. Simpson, *Principles of Animal Taxonomy,* New York, Columbia University Press, 1961, p. 153, *apud* M. Ruse, *op. cit.,* p. 99.

au în comun indivizii consideraţi membri ai acesteia, la care se adaugă o serie de informaţii privind structura moleculară, cromozomii, etc.[11]. În acest sens, Ernst Mayr argumentează că existenţa speciilor genetic distincte are un rol esenţial pentru conservarea genotipurilor viabile: „Segregarea totalităţii variabilităţii genetice în pachete discrete, aşa-numitele specii, care sunt separate unele de altele de bariere reproductive, previne producerea unui număr prea mare de combinaţii incompatibile şi ne-armonioase de gene. Acesta este înţelesul biologic fundamental al speciei şi acesta este motivul pentru care există discontinuităţi între speciile simpatrice. Ştim că genotipurile sunt sisteme epigenetice extrem de complexe. Există limite stricte privind rata variabilităţii genetice care poate fi suportată de un singur fond genetic fără a se produce prea multe combinaţii genetice incompatibile”[12]. Acesta este motivul pentru care el consideră că, atunci când un taxonomist evoluţionist discută despre relaţiile dintre diferiţi taxoni, el are suficientă îndreptăţire să facă asta „în termeni de similaritate genetică, mai degrabă decât în termeni de genealogie”[13]. Deşi această accepţiune a ideii de specie nu este foarte adesea utilizată în lucrările de biologie, ne putem aştepta ca, odată cu rafinarea metodelor de analiză a genomului, care va spori cunoaşterea similarităţilor şi diferenţelor dintre specii din acest punct de vedere, recursul la acest mod de a înţelege speciile biologice să devină mai frecvent.

În ceea ce priveşte răspunsurile pe care filosofia le-a formulat la întrebarea privitoare la statutul speciilor biologice, diversitatea este şi în acest caz destul de mare. Pentru scopurile expunerii noastre, am grupat aceste puncte de vedere în două categorii: teoriile realiste, conform cărora speciile sunt esenţe naturale, entităţi reale, în sensul că li se concede o anumită formă de realitate şi teoriile nominaliste, conform cărora speciile sunt esenţe nominale, adică nu au nici o altă realitate în afara aceleia de entităţi lingvistice construite ad-hoc, pentru scopuri taxonomice.

Originile teoriei realiste au fost identificate de către majoritatea exegeţilor în scrierile lui Platon şi anume în teoria sa cu privire la Idei (*eidos* fiind conceptul care, tradus în limba latină a dat naştere celui de *specie*), deşi acesta nu a formulat nicăieri în mod explicit o doctrină privitoare la tipologia speciilor de fiinţe vii. După cum subliniază David Kitts, „ceea ce biologii au prin urmare de obiectat la adresa lui Platon nu vizează vreo teorie despre specii explicit formulată, ci mai degrabă ceea ce ei presupun a fi consecinţele metafizicii sale pentru o teorie a categoriilor de animale”[14].

După cum s-a spus de atâte ori, pentru Platon ceea ce este „real” în lucruri nu e aparenţa lor sensibilă, aspectul lor perceptibil, ci tocmai aceste *eidos*-uri, adică Ideile sau Formele, a căror realitate nu este însă una senzorială, ci una inteligibilă. Doar ochii minţii sunt aceia care pot lua la cunoştinţă de realitatea Ideilor

[11] M. Ruse, *loc. cit.*

[12] E. Mayr, *Principles of Systematic Zoology*, New York, McGraw-Hill, 1969, p. 316.

[13] *Loc. cit.*

[14] D.B. Kitts, *Plato on Kinds of Animals*, în „Biology and Philosophy”, Volume 2, Issue 3, July 1987, pp 315–328, *apud* D.N. Stamos, *The Species Problem: Biological Species, Ontology, and the Metaphysics of Biology*, Lanham, Lexington Books, 2003, p. 94.

(Formelor), superioară celor a obiectelor sensibile, pe care le putem cunoaşte doar punându-le în relaţie cu Ideile, după cum personajul Socrate explică în *Phaidon*: „realităţile de care noi vorbim mereu: frumuseţea, binele şi toate celelalte de acelaşi ordin există cu adevărat", iar „noi raportăm la ele toate datele simţurilor noastre" şi „este adevărat că datele simţurilor noi le comparăm cu realităţile acelea".[15] Analog, în *Republica* vedem cum cunoaşterea Ideilor este aceea autentică, pe când cunoaşterea sensibilelor este doar iluzie: cel care „poate vedea şi frumosul însuşi, dar şi ceea ce participă la acesta", are o cunoaştere despre realitate, iar cel care vede doar lucrurile frumoase, fără a vedea Frumosul trăieşte în iluzie, precum într-un vis. „Aşadar, pe drept vom numi raţiunea acestuia, ca a unuia care ştie, ştiinţă, iar a celuilalt opinie, ca a unuia care-şi dă doar cu părerea", astfel că „opinia are un domeniu, iar ştiinţa altul", singură ştiinţa fiind despre „ceea-ce-este", şi anume fiind tocmai „cunoaşterea faptului că ceea-ce-este este"[16].

În ceea ce priveşte lucrurile sensibile, numărul lor este nedefinit de mare, însă numărul Ideilor-specii nu pare nici el să fie limitat. Platon afirmă că pentru fiecare categorie de lucruri există o astfel de Idee, la care se raportează toate existentele incluse, în virtutea acestei raportări, în categoria respectivă: „Afirmăm şi definim, cu raţiunea, că există o multitudine de lucruri frumoase, o multitudine de lucruri bune, ce sunt, ca atare, distincte [...] şi vorbim şi despre frumosul însuşi şi despre binele însuşi şi la fel în legătură cu toate socotite multiple şi numim fiecare lucru-care-este, aşezându-l în raport cu o singură idee, luată ca una singură"[17]. Probabil însă că Platon a resimţit dificultatea care ar putea apărea din faptul că, din cauza multiplicării nedefinite a Ideilor, care derivă din tendinţa oamenilor de a proceda la infinite clasificări, dintre cele mai diverse, teoria sa privitoare la Forme ar putea să cadă în derizoriu, astfel că refuză să admită că pentru clasele lipsite de o anumită demnitate ontologică putem spune că există Idei: în ceea ce priveşte anumite „lucruri ce-ar putea să fie de tot râsul, bunăoară firul de păr, noroiul şi gunoiul şi altele cât se poate de nedemne şi netrebnice [...] a crede că fiinţează şi o anume Formă a acestora ar fi pesemne o credinţă prea de tot lipsită de noimă"[18].

Pentru Platon, speciile de fiinţe vii nu fac parte dintre categoriile neglijabile ori lipsite de demnitate ontologică, astfel încât nu este nici o îndoială că domeniul din care fac parte „animalele din jurul nostru, plantele şi toate obiectele"[19] are, pentru fiecare subdiviziune a sa, câte o Idee sau Formă, care este o „articulaţie naturală", deci există ca atare, nu este o invenţie arbitrară a gândirii. Domeniul fiinţelor biologice (plantele şi animalele) este o subdiviziune a unei clase mai

[15] *Phaidon*, 76e, în Platon, *Opere*, vol. IV, trad. rom. P. Creţia, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, p. 80.

[16] *Republica*, 476c–477b, în Platon, *Opere*, vol. V, trad. rom. A. Cornea, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, pp. 270–271.

[17] *Republica*, 507a.

[18] *Parmenide*, 130c–d, în Platon, *Opere*, vol. VI, trad. rom. S. Vieru, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989, p. 88.

[19] *Republica*, 510a.

cuprinzătoare (ce include, cum am văzut, şi obiectele neînsufleţite), iar această clasă este la rândul său o subdiviziune a ordinului celor vizibile, care pe lângă lucruri (fiinţe şi obiecte neînsufleţite) mai include clasa imaginilor (cum ar fi „umbrele sau reflexiile în apă"), ce posedă mai puţină realitate.

Vedem în acest context cum funcţionează metoda diviziunii (diairesis), despre care se vorbeşte pe larg şi în alte dialoguri, precum *Sofistul*, metodă prin care Platon consideră că gândirea ajunge să determine speciile şi să obţină definiţii ale categoriilor care le denumesc, pe calea unor succesive clasificări dihotomice. Deşi nu este un procedeu garantat şi lipsit de primejdia erorii, procedura aceasta este esenţială pentru orice încercare de a înţelege lumea: „Căci, prietene, nu este un lucru sigur să faci diviziuni foarte mici; însă este mai sigur să înaintezi în raţionament prin divizare în jumătăţi; astfel se vor observa mai uşor particularităţile lor. Acest lucru este important pentru orice cercetare"[20]. Metoda nu înseamnă a inventa clase ori specii, bulversând astfel ordinea firească a lucrurilor, ci a le descoperi pe cele care există în natură şi astfel au o realitate independentă de gândire, deoarece ea „constă în a putea să divizezi în specii, potrivit articulaţiilor naturale, încercând să nu frângi, aşa cum fac bucătarii lipsiţi de îndemânare, vreuna dintre părţi"[21].

Cel mai important aspect al teoriei platoniciene despre specii este însă faptul că acesta le consideră a fi a-temporale, a-spaţiale, neschimbătoare şi eterne: ele sunt considerate de către Platon a fi „tot ceea ce este pur, etern, nemuritor, fără schimbare", iar sufletul care le contemplă ajunge şi el să fie „neschimbat şi identic cu sine, căci neschimbătoare şi identice cu sine sunt cele cu care vine în contact"[22]. Tocmai considerarea speciilor ca fiind eterne şi imuabile l-a determinat pe Ernst Mayr să afirme despre Platon că, deoarece gândirea sa era aceea a unui geometru preocupat să identifice dincolo de fluxul realităţilor în continuă modificare nişte realităţi neschimbătoare, el a înţeles prea puţin din fenomenele biologice. Acest lucru a făcut ca Platon să fie un esenţialist *par excellence*, care crede în existenţa speciilor ca entităţi fixe, separate şi independente de fenomenele biologice, fapt pentru care Mayr îl consideră a fi „marele anti-erou al evoluţionismului"[23].

Alături de acest aspect, David Stamos consideră că doctrina platoniciană prezintă încă trei elemente care merită subliniate: (1) Ideea că speciile sunt clase, mai precis că speciile sunt esenţe reale. Aceasta înseamnă că organismele individuale apar şi dispar, însă specia nu este afectată de acest lucru, ci rămâne mereu aceeaşi. (2) Între specie (esenţa reală) şi organismele conspecifice există o relaţie cauzală, în sensul că ideea de participare (*methexis*), după care indivizii sunt ceea ce sunt numai în virtutea faptului că participă la o anumită Idee, trebuie

[20] *Omul politic*, 262b, în Platon, *Opere*, vol. VI, trad. rom. E. Popescu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989, p. 404.

[21] *Phaidros*, 265e, în Platon, *Opere*, vol. IV, trad. rom. G. Liiceanu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983, p. 471.

[22] *Phaidon,* 79d.

[23] E. Mayr, *The Growth of Biological Thought. Diversity, Evolution, and Inheritance*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982, pp. 304–305.

înțeleasă ca un raport cauzal, dinspre specie înspre organism. (3) Descendența conspecifică nu este o condiție necesară, nici suficientă pentru ca un organism să facă parte dintr-o specie (adică, apartenența unui individ la o specie nu derivă din faptul că părinții săi aparțin speciei)[24].

Cel de-al doilea reprezentant de marcă al teoriei realiste este Aristotel. În ceea ce priveşte speciile biologice, acesta utilizează diferiți termeni pentru a se referi la ele, în diverse contexte, însă unii comentatori au argumentat că „există într-adevăr o convergență în lucrările lui Aristotel între termenii traduşi ca «specie» (eidos), «esență» (*ousia*), «formă» (*eidos*), şi «universal» (*katholou*). Opțiunile diferite de traducere depind în mare măsură de contextul discuției lui Aristotel: speciile ca distincte de genuri, esențele de accidente, forma de materie şi în calitate de cauză finală şi universalele de particulare", aşa încât „urmează că «universal» este sinonim (cel puțin uneori şi în ciuda diferitelor contexte) cu «specie», «esență» şi «formă»"[25].

Exegeți precum Robert Sharples şi David Stamos au remarcat faptul că, în ceea ce priveşte problema speciilor biologice, în opera sa există o tensiune între lucrările de logică şi metafizică, pe de o parte, şi acelea de ştiință, pe de altă parte. Aceasta a condus la apariția a două direcții interpretative în ceea ce priveşte concepția aristotelică asupra speciilor: prima dintre ele, aceea „ortodoxă", începe cu Porphyrios şi se întemeiază mai ales pe scrierile din prima categorie, în timp ce a doua, numită „noua ortodoxie" şi reprezentată mai ales de către David Balme, Anthony Preus şi Pierre Pellegrin, se bazează mai ales pe scrierile ştiințifice ale lui Aristotel, căutând să le reinterpreteze pe cele logice şi metafizice prin prisma acestora[26].

Cea dintâi direcție interpretativă porneşte de la ideea că, în timp ce Platon era de părere că speciile (esențele) au o existență independentă de individuale, sunt exterioare acestora, pentru Aristotel speciile sunt *universalia in rebus*. Într-adevăr, la finalul *Analiticei Secunde* aflăm că „generalul este unul alături de multiplu, care este totuşi unul în toate cazurile particulare"[27], iar în *Metafizica* se arată că genul nu poate exista decât în individuale: „fie că genul nu există de loc în afara speciilor imanente, fie că el există, dar numai ca materie"[28]. Tot din această a doua lucrare aflăm că universalul nu poate fi gândit ca fiind o substanță primă, ci numai individualul este astfel, deoarece universalul este ceea ce e comun, e denumirea pentru „ceea ce aparține mai multora", astfel că universalul este întotdeauna un predicat in re, care nu are o existență independentă de individuale, în timp ce substanța individuală este întotdeauna subiect: „pentru cel ce cercetează cu atenție

[24] D.N. Stamos, *op. cit.*, pp. 100–101.
[25] *Ibidem*, pp. 103–104.
[26] *Op. cit.*, p. 102.
[27] *Analitica Secundă*, 100a, în Aristotel, *Organon*, vol. II, trad rom. M. Florian, Bucureşti, Editura IRI, 1998, p. 233.
[28] *Metafizica*, VII (Z), 1038b, în Aristotel, *Metafizica*, trad. rom. Şt. Bezdechi, Bucureşti, Editura Academiei RPR, p. 255.

reiese deci în chip evident că nimic din ceea ce fiinţează ca universal în lucruri *nu e substanţă* şi nimic din ceea ce se afirmă ca predicat în comun despre mai multe lucruri nu priveşte o fiinţă determinată, ci *o calitate* anume a altui lucru"[29]. (subl. ns.)

Pentru a înţelege mai bine modul în care se raportează individualul şi specia, trebuie să ne reamintim distincţia aristotelică dintre proprietăţile esenţiale şi proprietăţile accidentale ale unui lucru. Prin accident, Aristotel înţelege acel atribut care poate sau nu să fie propriu lucrului, adică nu constituie o proprietate necesară a acestuia: „ceea ce poate să aparţină şi să nu aparţină unuia şi aceluiaşi lucru, oricare ar fi el, cum, de exemplu, unuia şi aceluiaşi lucru poate să-i aparţină şi să nu-i aparţină faptul că el şade"[30]. La rândul său, esenţa unui lucru e ceea ce lucrul respectiv este: „esenţa unui lucru este fiinţa lui individuală şi determinată"[31]. După cum se ştie, Aristotel distinge substanţele prime (individualele), care pot sta doar ca subiect, de substanţele secunde (speciile şi genurile), care pot sta atât ca subiect, cât şi ca predicat. Speciile şi genurile sunt acelea care ne spun ce sunt substanţele prime, individualele, care sunt proprietăţile lor esenţiale, fără de care acestea nu ar fi ceea ce sunt: „dacă cineva ar avea de dat seamă ce este o substanţă primă, prezentarea lui ar fi mai instructivă şi mai proprie subiectului prin stabilirea speciei"[32].

De aici rezultă că, de îndată ce fiecare individual este o combinaţie de materie şi formă, schimbările prin care poate să treacă un individual îi pot afecta doar materia, nu şi forma, deoarece o modificare a formei ar însemna o schimbare a genului sau speciei din care acesta face parte. Dar dacă unui lucru i se modifică specia, adică i se alterează proprietăţile esenţiale, atunci el nu mai este acelaşi, ci devine altceva: „Un lucru nu mai poate să rămână acelaşi dacă nu mai face parte dintr-o specie, întocmai cum acelaşi animal nu poate când să fie, când să nu fie om"[33]. Prin urmare, speciile sunt considerate de către Aristotel ca fiind neschimbătoare şi perene (*aïdios*), dar nu eterne (*aiônios*), precum sunt stelele, soarele, planetele, deoarece speciile sunt realităţi terestre, şi deci împărtăşesc imperfecţiunea temporală a lumii.

Faptul că speciile sunt neschimbătoare decurge din aceea că, pentru Aristotel, schimbările accidentele sunt de domeniul materiei, nu al formei, care este necesară şi imuabilă: „Printre lucrurile existente, unele rămân permanent în aceeaşi stare şi existenţa lor are caracterul necesităţii, dar nu datorită unei necesităţi impuse prin constrângere, ci aceleia care nu admite alt fel de a exista; alte lucruri, dimpotrivă nu există nici în chip necesar, nici veşnic, ci în cele mai multe cazuri. Această însuşire, de a nu exista nici în chip necesar, nici totdeauna, constituie principiul şi cauza lucrului prin accident"[34]. Numai la nivelul materiei, consideră Aristotel, este

---

[29] *Loc. cit.*

[30] *Topica*, 102b, în Aristotel, *Organon*, vol. II, ed. cit., p. 307.

[31] *Metafizica,* VII (Z), 1030a, ed. cit., p. 224.

[32] *Categorii*, 2b, în Aristotel, *Organon*, vol. I, trad rom. M. Florian, Bucureşti, Editura IRI, 1998, p. 99.

[33] *Topica,* 125b, ed. cit., p. 398.

[34] *Metafizica*, 1026b, ed. cit., p. 212.

posibil să vorbim despre schimbare: „nu se poate spune despre orice că are materie, ci numai despre fiinţe ce sunt supuse procesului de schimbare dintr-una într-alta. Dimpotrivă, cele ce sunt sau nu sunt, fără a suferi o asemenea schimbare, nu au materie”[35].

Deşi la o primă vedere concepţia lui Aristotel despre specii, aşa cum apare ea în lucrările de logică şi metafizică pare limpede, atunci când exegeţii care reprezintă „noua ortodoxie” fac referire la lucrările sale de biologie, apar o serie întreagă de dificultăţi.

În primul rând, după cum subliniază D. M. Balme, în lucrările din prima categorie, distincţia dintre *genos* şi *eidos* este una relativă şi nu absolută, astfel încât la orice nivel cu excepţia celui mai de jos (unde întâlnim speciile infime) *eidos* poate sta drept *genos* dacă poate avea subdiviziuni, fiecare dintre acestea fiind la rândul său un *eidos*[36]. Cu toate acestea, consideră Balme, în scrierile de biologie, ar trebui ca această distincţie să fie formulată cu claritate şi utilizată extensiv, iar faptul surpinzător este acela că lucrurile nu stau deloc aşa: „Ne-am aştepta ca Aristotel să utilizeze această distincţie cu precădere în biologie, unde este cel mai limpede că diferenţa ultimă exprimă esenţa, astfel încât obiectul imediat al ştiinţei să fie specia, mai degrabă decât genul. Dar faptul surpinzător este acela că el o utilizează cel mai puţin în acest domeniu”[37]. Aceeaşi observaţie o face şi Pellegrin: „Aristotel nu utilizează niciodată cuvântul *eidos*, în lucrările de biologie sau altundeva, în sensul absolut care desemnează o clasă ori o colecţie de obiecte: un *eidos* este întotdeauna o sub-clasă sau mai exact o subdiviziune a unui *genos* exprimat sau subînţeles”[38].

Din acest motiv, exegeţii din orientarea numită „noua ortodoxie” consideră că, deşi interpretarea tradiţională a fost aceea că Aristotel a clasificat animalele în funcţie de gen şi specie, această idee nu este susţinută de dovezi. Din acest motiv, în lucrările aristotelice de biologie, *genos* şi *eidos* nu au sensul modern de gen şi specie, ci sunt mai degrabă neutre din punct de vedere taxonomic şi sunt utilizate într-un sens mai puţin tehnic, pentru a desemna tipuri şi forme[39].

Un alt reprezentant al acestei orientări exegetice, Anthony Preus, pune în evidenţă o dificultate diferită, şi anume aceea că Aristotel pare să renunţe în lucrările sale de biologie la concepţia esenţialistă, după care speciile sunt complet distincte şi imuabile[40]. Argumentele pe care Preus le aduce în sprijinul acestei idei

---

[35] *Metafizica*, 1044b, ed. cit., p. 277.

[36] D.M. Balme, *Γένος and Εἶδος in Aristotle's Biology*, în „The Classical Quarterly”, New Series, Vol. 12, No. 1 (May, 1962), pp. 81–98.

[37] *Op. cit.*, p. 84.

[38] P. Pellegrin, *La classification des animaux chez Aristote*, Société d'édition „Les Belles lettres”, 1982, *apud* D.N. Stamos, *op. cit.,* p. 107.

[39] D.M. Balme, *op. cit.*

[40] A. Preus, *Eidos as Norm in Aristotle's Biology*, în „Nature and System I”, 1979, pp. 79–101 republicat în J.P. Anton, A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Vol. II, State University of New York Press, 1983, pp. 340–363.

sunt trei. În primul rând, el arată că Aristotel pare să adere la concepția clasică privind Marele Lanț al Ființei, *scala naturae*, conform căreia nu formele de viață sunt ierarhizate într-un continuum progresiv, şi nu într-o succesiune de forme discrete. În al doilea rând, el subliniază că uneori Aristotel face clasificări echivoce, sau duale, în care o specie de animale nu este inclusă într-un singur gen, ci în două, cum este cazul struțului libian, amintit în *De Partibus Animalium*, care are unele caracteristici specifice păsărilor, dar şi unele specifice patrupedelor. În al patrulea rând, există pasaje în lucrarea *De Generatione Animalium* în care autorul contestă în mod implicit ideea după care speciile sunt grupuri de ființe vii aflate în izolare reproductivă. Astfel, Aristotel era de părere că vulpile şi câinii, lupii şi şacalii, găinile şi potârnichile sunt specii capabile să producă prin hibridizare urmaşi fertili, spre deosebire de cai şi măgari, care produc astfel urmaşi sterili (catârii)[41].

O ultimă dificultate pusă în evidență de interpretarea care se bazează pe lucrările aristotelice de biologie este aceea că există argumente în sprijinul ideii că autorul lor nu pare să fi fost realmente interesat de problema speciilor, nici măcar în acestea. Pellegrin evidențiază faptul că nu există în scrierile aristotelice nici măcar un singur exemplu de definiție a unei specii animale, şi chiar definițiile speciei umane sunt unele incomplete şi parțiale. Explicația acestei situații ar fi aceea că pentru Aristotel obiectul științei biologice nu ar fi în cele din urmă speciile, ci părțile ființelor vii, proprietățile şi variațiile lor, în timp ce speciile au doar o funcție de verificare, în contextul construcției unor generalizări[42].

Cea de-a doua categorie de teorii filosofice privitoare la speciile biologice este aceea a interpretărilor nominaliste. Conform acestui punct de vedere, speciile nu posedă o realitate obiectivă, ci există doar în calitate de construcții relativ arbitrare ale minții umane care sunt destinate denumirii convenționale ale unor grupuri construite *ad-hoc* de ființe individuale. David Stamos subliniază că există cel puțin patru motive întemeiate pentru care nominalismul poate fi considerat o doctrină serioasă: (1) niciodată nu vedem în realitate vreo specie biologică, ci doar diferite organisme individuale; (2) nici chiar adepții doctrinei esențialiste şi realiste nu au putut să cadă de acord asupra naturii ultime a speciilor; (3) nominalismul este cea mai elegantă şi economică teorie cu privire la specii; (4) alături de motivele anterioare, nominaliştii au produs o multitudine de argumente în favoarea poziției lor, care par să aibă forță şi plauzibilitate[43].

La originea teoriei nominaliste asupra speciilor biologice trebuie aşezată opera lui William Occam, care este important din perspectiva ce ne interesează aici pentru cel puțin trei contribuții notabile: principiul metodologic cunoscut drept „briciul lui Occam", concepția sa privitoare la statutul ontologic al universaliilor şi teoria sa privitoare la relații.

Principiul de parcimonie ontologică ce poartă denumirea de „briciul lui Occam" este îndeobşte cunoscut în formularea: *entia non sunt multiplicanda*

[41] *Loc. cit.*
[42] P. Pellegrin, *op. cit.*
[43] D.N. Stamos, *op. cit.,* p. 31.

praeter necessitatem (entitățile nu trebuie să fie multiplicate dincolo de ceea ce este necesar), însă aceasta este o frază care nu se găseşte ca atare în scrierile filosofului englez. Aici găsim alte două formulări, care au acelaşi înțeles. Prima dintre ele apare în Comentariul la *Sentențele* lui Petrus Lombardus (*Quaestiones et decisiones in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi*) şi afirmă că: *Numquam ponenda est pluralitas sine necessitate* (nu trebuie să postulăm mai multe lucruri decât este necesar). Cea de-a doua apare în *Compediu al întregii logici* (Summa Totius Logicae) şi sună astfel: *Frustra fit per plura*, *quod potest fieri per pauciora* (este lipsit de sens a se face prin mai multe ceea ce se poate face prin mai puține)[44]. Înțelesul acestui principiu este evident: este indicat să ne abținem de la a admite existența unor entități al căror caracter necesar nu ne apare cu evidență, în condițiile în care este dificil pentru oameni să cunoască adesea ce anume este necesar şi ce nu este astfel.

În ceea ce priveşte universaliile, poziția lui Occam este una nominalistă. Nu doar că trebuie (conform principiului de parcimonie) să ne abținem de a aserta existența universaliilor dincolo de necesitate, ci mai mult, trebuie să considerăm că este lipsit de sens să considerăm că acestea au vreo existență în genere, alta decât aceea de la nivelul gândirii ori limbajului. Singurele universalii admise de către el sunt conceptele universale, prezente în vorbire ori în scriere, iar statutul lor metafizic este acela de entități singulare la fel ca oricare altele. Ele sunt „universale" doar în sensul că „pot fi predicate despre mai multe lucruri". În ce priveşte statutul ontologic al universaliilor, Occam a început prin a considera că ele sunt „ficțiuni", adică nu au nici un fel de existență reală, ci sunt simple entități fictive, „obiecte intenționale", adică există doar ca obiecte ale gândirii. Ulterior, în *Compediu* a renunțat la a mai admite această lume de entități intenționale fictive şi a argumentat că un concept universal nu e nimic altceva decât actul intelectiv prin care gândim mai multe obiecte în acelaşi timp. Din punct de vedere ontologic, aceste acte nu au o altă existență decât aceea de simple calități singulare ale unei minți individuale, şi sunt universale numai deoarece sunt „semne mentale" care stau pentru mai multe lucruri deodată, fiind predicabile despre aceste lucruri[45].

Concepția lui Occam despre specii este, la rândul său, artistotelică, însă presupune o interpretare proprie a aristotelismului. Pentru aristotelienii medievali, din punct de vedere epistemic, specia este ceea ce face posibilă cunoaşterea, întrucât aceasta presupune un fel de sesizare a speciei (a structurii, configurației) prezente în diferite contexte în obiectele individuale. Pentru Occam însă, speciile nu sunt necesare pentru construirea unei teorii a cunoaşterii, deoarece el consideră că teoria speciilor nu este susținută de experiență, în condițiile în care introspecția nu

[44] Cf. A.A. Maurer, *Ockham's Razor and Chatton's Anti-Razor*, în „Mediaeval Studies", No. 46, 1984, pp. 463–75; K.C. Brampton, *Nominalism and the Law of Parsimony*, în „The Modern Schoolman", No. 41, 1964, pp. 273–81; W. Thorburn, *The Myth of Occam's Razor*, în „Mind", No. 27, 1918, pp. 345–353.

[45] Cf. P. Boehner, *The Realistic Conceptualism of William Ockham*, în „Traditio", No. 4, 1946, pp. 307–35.

evidențiază nici un fel de specii în contextul proceselor noastre cognitive, astfel că existența lor trebuie respinsă. În consecință, singurele despre care se poate spune că au o existență reală sunt individualele[46].

Aceeaşi perspectivă, conform căreia doar individualele au cu adevărat existență, o regăsim şi în lucrarea lui Locke *An Essay Concerning Human Understanding* (1689), cu deosebire în *Cartea a III-a*, ceea ce ridică imediat problema statutului termenilor generali: „Căci, de vreme ce toate lucrurile care există sunt numai obiecte particulare, cum ajungem noi la termenii generali sau cum aflăm noi natura de ordin general pe care aceşti termeni se presupune că o reprezintă?”[47] La începutul Cărții a III-a a lucrării menționate, unde se încearcă o critică a noțiunii aristotelice de esență, Locke formulează distincția între esențele reale şi esențele nominale. Pentru el, „esența poate fi luată ca fiind existența oricărui lucru prin care el este ceea ce este. şi astfel, adevărata alcătuire interioară a lucrurilor [...] de care depind calitățile ce pot fi descoperite în ele poate fi numită esență”[48]. Este adevărat, admite filosoful englez, că în general se consideră că împărțirea lucrurilor în specii are la bază o stare de fapt reală, că aceste specii există realmente, deci că esențele sunt reale, şi sunt gândite ca „un număr de forme sau tipare în care sunt turnate toate obiectele ce există în natură şi la care ele participă în mod egal”. „Dar fiind evident că lucrurile sunt rânduite sub denumiri în feluri sau specii numai în măsura în care ele sunt conforme cu anumite idei abstracte la care am lipit acele denumiri, esența fiecărui gen sau specie se reduce la însăşi acea idee abstractă care este reprezentată de către denumirea generală sau «specială». Şi acesta vom afla că este înțelesul cuvântului «esență» în folosirea lui cea mai obişnuită. Cred că aceste două feluri de esențe pot fi numite în chip potrivit, una esența «reală», iar cealaltă esența «nominală»”[49].

Aceasta înseamnă că fiecare lucru particular are o structură internă reală (esența reală), care poate fi considerată cauza proprietăților sale, însă atunci când noi clasificăm aceste lucruri, o facem în funcție de criterii care nu sunt nimic altceva decât idei abstracte (esența nominală), deoarece acea structură internă a lucrurilor ne rămâne principial necunoscută[50]. Urmează că, deşi din punct de vedere lockeean este întru totul legitim să admitem existența esențelor reale, ceea ce utilizăm noi în contextul gândirii comune şi al aceleia ştiințifice cu scopul de a reliza clasificări este esența nominală a lucrurilor. Modul în care esența reală determină proprietățile sensibile este însă problematic, deoarece Locke arată că, dacă admitem că acest lucru se petrece, atunci ar urma că două obiecte care au aceeaşi esență reală ar trebui să fie identice sub raportul proprietăților empirice astfel că nu ar mai fi posibilă apariția „monştrilor”, adică a acelor indivizi biologici

[46] Cf. C. Panaccio, *Ockham on Concepts*, Aldershot, Ashgate 2004.

[47] J. Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, trad. rom. T. Voiculescu, note D. Bădărău, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1961, vol. II, p. 16.

[48] *Ibidem*, p. 22.

[49] *Ibidem*, pp. 22, 23.

[50] *Ibidem*, p. 23.

care, deşi împărtăşesc esența reală a părinților lor, prezintă proprietăți radical diferite în raport cu aceştia[51]. Cu alte cuvinte, dacă esențele reale ar exista şi am putea cunoaşte modul în care ele determină proprietățile empirice, se pare că aceasta ne-ar obliga să concluzionăm că nu ar fi posibile nici mutațiile, dar nici diferențele dintre indivizii aparținând aceleiaşi specii. Pe de altă parte, arată filosoful englez, de îndată ce noi nu putem cunoaşte esențele reale, e imposibil să el folosim pentru a clasifica obiectele şi ființele vii. Nu doar că esența reală şi esența nominală sunt diferite, dar esența reală este incognoscibilă deoarece ea constă din acele proprietăți non-sensibile ale lucrurilor, aş încât ea nu poate fi niciodată descoperită de mintea umană[52].

Cel mai important aspect al concepției lui Locke despre clasificarea lucrurilor în genuri şi specii pare să fie ideea expusă în capitolul al şaselea din *Cartea a III-a* a *Eseului asupra intelectului omenesc*, conform căreia clasificarea nu se întemeiază pe nimic altceva decât pe esențe nominale, ceea ce înseamnă că denumirile generale pe care le utilizăm pentru a indica individualele sunt doar nişte simple cuvinte, nume ale unor idei generale abstracte: „Măsura şi limita fiecărui fel sau fiecărei specii din care este alcătuit acel fel particular şi prin care se deosebeşte de celelalte, este ceea ce numim noi «esența» sa, care nu este altceva decât esența abstractă la care este alipită denumirea [...] aceasta este toată esența substanțelor naturale ce o cunoaştem noi”[53].

Consecința imediată a acestei afirmații este aceea că limitele dintre specii despre care considerăm îndeobşte că există realmente în natură sunt prin aceasta puse la îndoială şi realitatea lor este redusă la aceea a unor entități mentale, deoarece dacă indivizii nu pot fi clasificați decât în virtutea unor criterii abstracte care există numai în mintea noastră, atunci în natură nu există realmente diviziuni în clase, genuri şi specii, în condițiile în care indivizii nu posedă realmente caracteristici de natura esenței: „La indivizi, nimic nu este esențial [...] Înlăturați numai ideile abstracte prin care noi clasăm indivizii şi prin care îi rânduim sub denumiri comune şi atunci veți vedea că dispare deodată gândul despre ceva esențial aparținând vreunuia dintre indivizi; noi nu avem noțiune despre unul fără cealaltă, ceea ce arată clar relația dintre ele”[54].

În sprijinul acestei idei, Locke prezintă o serie de cinci argumente[55]. El arată ce anume ar trebui să se întâmple dacă distincția între specii s-ar face în virtutea unor esențe care ar exista în mod real în individuale: (1) ar trebui „să ne încredințăm că natura când creează lucrurile le soroceşte întotdeauna să facă parte din anumite esențe stabilite şi rânduite, care urmează să fie modelele tuturor

[51] *Loc. cit.*

[52] B.C. Look, *Leibniz and Locke on Natural Kinds*, în V. Alexandrescu (ed.), *Branching Off: The Early Moderns in Quest for the Unity of Knowledge*, Zeta Books, 2009, disponibil on-line la http://www.uky.edu/~look/Leibniz&Locke.pdf

[53] J. Locke, *op. cit.,* p. 44.

[54] *Ibidem*, p. 45.

[55] B.C. Look, *op. cit.*, p. 7.

lucrurilor ce vor fi create"; (2) „ar fi necesar să ştim dacă natura ajunge întotdeauna la esența ce-şi propune atunci când creează lucrurile"; (3) „ar trebui să fie precizat dacă ceea ce noi numim «monştri» sunt într-adevăr o specie distinctă potrivit cu noțiunea scolastică a cuvântului «specie»"; (4) „esențele reale ale acelor lucruri pe care noi le deosebim în specii şi, astfel deosebite, le numim, ar trebui să fie cunoscute; vreau să spun că noi ar trebui să avem idei despre ele"; (5) ar trebui să putem distinge între individuale ce aparţin unor specii diferite în conformitate cu idei complexe perfecte despre proprietățile lucrurilor, ceea ce însă este imposibil „căci noi, necunoscând însăşi esența reală, ne este cu neputință să cunoaştem toate acele proprietăți ce decurg din ea"[56]. În cele din urmă, ceea ce ne permite să distingem lucrurile şi să le clasificăm în genuri şi specii este abilitatea noastră naturală de a construi idei generale abstracte pornind de la calitățile sensibile ale individualelor, abilitate care precede cunoaşterea ştiințifică şi o face posibilă, fapt care este pentru Locke evident din aceea că mai înainte ca ştiințele să fi apărut, „omenii ignoranți şi analfabeți", iar nu filosofii şi logicienii au construit clasificări ale lucrurilor în funcție de proprietățile lor senzoriale[57].

În final, trebuie să atragem atenția asupra încă unui aspect al viziunii lockeene asupra speciilor, care vine ca un argument suplimentar în favoarea ideii că acestea nu există realmente în natură: pentru filosoful englez, diferențele dintre lucrurile individuale nu sunt unele de natură, ci unele graduale, în condițiile în care acestea constituie un fel de continuum care nu prezintă goluri, intervale, ci sunt elemente ale unui „Mare Lanț al Ființei"[58], în care este mai mult decât probabil ca oamenii să nu fie veriga supremă: „Că ar trebui să existe mai multe specii de ființe inteligente deasupra noastră decât specii perceptibile şi materiale sub noi, pentru mine este probabil, pe motivul că în lumea vizibilă şi corporală nu vedem nici un gol. Până jos de tot de noi scoborârea se face cu paşi uşori şi printr-o serie continuă de lucruri care la fiecare deplasare se deosebesc foarte puțin unele de altele"[59]. După opinia lui Brandon Look, ideea după care nu există lacune şi nici goluri în natură este una remarcabilă şi ar putea însemna două lucruri: fie că toate lucrurile individuale sunt aranjate într-un fel de continuum, ceea ce ar reprezenta o consecință a concepției mecaniciste a lui Locke, fie că speciile sunt acelea care sunt aranjate astfel, ceea ce pare să rezulte mia degrabă din citatul de mai înainte. În primul caz, consecința imediată ar fi aceea că nu ar mai exista de loc specii de lucruri individuale, deci nici specii biologice, în timp ce în cel de-al doilea, care pare mai degrabă să fie punctul de vedere al lui Locke, consecința ar fi că numărul total al speciilor logic posibile este acelaşi cu acela al speciilor care există deja în lumea noastră reală[60].

---

[56] J. Locke, *op. cit.*, pp. 53–54.

[57] *Ibidem*, p. 58.

[58] Cf. A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea,* Harvard University Press, 1936.

[59] J. Locke, *op. cit.*, p. 52.

[60] B.C. Look, *op. cit.*, p. 9.

Cel mai important reprezentant al concepției nominaliste despre originea speciilor rămâne însă Charles Darwin, însă această etichetare trebuie să fie întrucâtva nuanțată, deoarece transpar din ea şi unele elemente de realism. Încă de la publicarea în 1859 a lucrării sale *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, *Or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (*Originea speciilor prin selecție naturală sau păstrarea raselor favorizate în lupta pentru existență*), el a fost încadrat de exegeți în această orientare nominalistă, conform căreia speciile nu există realmente în natură, indiferent de faptul că sunt sau nu observate de noi, ci mai degrabă sunt produse ale minții noastre, precum constelațiile sau precum banii, astfel încât dintr-un punct de vedere naturalist, obiectiv, ele sunt doar entități nominale[61].

Astfel, în capitolul final al cărții, intitulat *Recapitulare şi concluzii*, Darwin afirmă că: „Pe scurt, va trebui să tratăm speciile în acelaşi fel în care tratează genurile acei naturalişti care admit că genurile nu sunt decât simple combinații artificiale făcute din comoditate. Această perspectivă poate nu este încântătoare, dar în cele din urmă vom fi eliberați de cercetarea zadarnică a esenței nedescoperite şi de nedescoperit a termenului de specie”[62]. Pare evident faptul că el acceptă în totalitate opinia conform căreia speciile nu sunt reale, ci sunt creații ale minții umane, care au rolul de a uşura înțelegerea lumii naturale, după cum se poate vedea şi în alte locuri din lucrarea menționată: „Din aceste remarci se poate vedea că eu privesc termenul de specie ca pe unul arbitrar, conferit de dragul convenienței unui set de indivizi care se aseamănă îndeaproape unii cu ceilalți, precum şi că acesta nu diferă în mod esențial de termenul de varietate, care este atribuit unor forme mai puțin distincte şi mai fluctuante”[63].

O mare parte a forței pe care se întemeiază argumentele darwiniene în favoarea ideii evoluției speciilor prin selecție naturală şi împotriva ideii imuabilității speciilor vine din constatarea pe care autorul o face în mod repetat cu privire la faptul că nu există o diferență reală şi limpede între specie şi varietate: în foarte multe situații naturaliştii nu se pot pune de acord dacă o anumită formă de viață reprezintă o varietate sau o specie distinctă. Darwin subliniază faptul că „ori de câte ori avem de-a face cu mai multe specii înrudite îndeaproape, vor fi observate o multitudine de forme pe care unii naturalişti le vor clasifica drept specii distincte, iar alții drept varietăți; aceste forme cu statut incert (*doubtful forms*) ne înfățişează paşii parcurşi în procesul de modificare”[64].

În afară de faptul că, pentru Darwin, distincția dintre varietate şi specie este una mai curând nominală, trebuie observat încă un lucru care decurge din ideile exprimate în citatele precedente: naturalistul britanic pare a îşi construi concepția sa asupra ideii de specie nu atât pornind de la studiul naturii, cât mai ales, ca şi mai

[61] D.N. Stamos, *Darwin and the Nature of Species*, Albany, State University of New York Press, 2007, p. 1.
[62] Ch. Darwin, *On the Origin of Species*, ed. cit., p. 485.
[63] *Ibidem*, p. 52.
[64] *Ibidem,* p. 404.

înainte, de la observarea comportamentului taxonomic al celorlalți biologi din vremea sa[65]. În aceste condiții, David Stamos consideră că am putea observa cum au fost puse în evidență în *Originea speciilor* cel puțin șapte idei fundamentale care aparțin concepției asupra speciilor care predomina în filosofia biologiei din vremea lui Darwin, şi prin raportare la care acesta şi-a formulat propriile sale puncte de vedere, care aduc, după cum am spus, unele nuanțări poziției nominaliste radicale[66]. Stamos arată, de asemenea, că naturaliştii din vremea lui Darwin acceptau ca fiind indiscutabil adevărate toate ideile care urmează, cu excepția primeia, care este aceea crucială pentru teza nominalistă.

(1) Genurile naturale nu posedă o realitate obiectivă, ci sunt creații arbitrare ale minții noastre. Cu referire la genuri, Darwin observă că „în cele din urmă, în ceea ce priveşte valoarea comparativă a diferitelor grupuri de specii [...] ele par a fi, cel puțin în prezent, cel puțin arbitrare. Unii dintre cei mai buni botaniști, precum dl. Bentham şi alții, au insistat cu vehemență asupra valorii lor arbitrare”[67]. El face aceste afirmații în condițiile în care arată că „aspectele prin care toate speciile unui gen se aseamănă între ele şi prin care diferă de speciile altui gen sunt numite caracteristici generice; şi aceste caracteristici comune le atribui moştenirii de la un strămoş comun”[68]. Prin urmare, caracterul genurilor este unul arbitrar dacă şi criteriile după care sunt construite sunt arbitrare. Darwin însă era convins că ar trebui să construim clasificările după criteriul eredității, care nu este unul arbitrar, ceea ce ar face ca nici clasificările să nu fie astfel: „caracteristicile despre care naturaliştii consideră că probează adevărata afinitate dintre două sau mai multe specii sunt cele care au fost moştenite de la un părinte comun, astfel că orice clasificare autentică trebuie să fie una genealogică”, astfel încât „comunitatea descendenței şi nu vreun plan necunoscut al creației este legătura ascunsă pe care naturaliştii au căutat-o în mod inconştient”[69].

(2) Nu toate speciile sunt reale, ci doar unele, şi anume acelea care sunt produsul creației divine: „câțiva eminenți naturaliști au făcut de curând publică opinia lor după care o multitudine de specii recunoscute din fiecare gen nu sunt specii reale, însă alte specii sunt reale, adică au fost create în mod independent”[70]. Date fiind dovezile pe care geologia şi biologia din perioada respectivă le puteau deja oferi, Darwin este de părere că teoria conform căreia anumite specii au fost create prin acțiune divină şi continuă să existe în forma inițială este una lipsită de sens, deoarece toate argumentele indică faptul că speciile se modifică neîncetat. Astfel, argumentele expuse de către Charles Lyell în lucrarea sa *Principles of Geology* dovedesc faptul că Pământul este mult mai vechi decât se credea anterior,

[65] D.N. Stamos, *op cit*, p. 2.
[66] D.N. Stamos, *The Species Problem: Biological Species, Ontology, and the Metaphysics of Biology*, ed. cit., pp. 59 sq.
[67] *Ibidem*, p. 419.
[68] Ch. Darwin, *op. cit.*, p. 155.
[69] *Ibidem*, p. 420.
[70] *Ibidem*, p. 482.

precum şi că aspectul său este într-o continuă schimbare, astfel că mediul înconjurător a suferit modificări substanţiale de-a lungul timpului. Din acest motiv, pentru a putea supravieţui în acest mediu aflat în continuă schimbare, speciile trebuie să se adapteze continuu la modificările exterioare, şi de aceea nu pot rămâne neschimbate fără a se expune pericolului extincţiei. O serie întreagă de dovezi paleo-biologice vin în sprijinul acestei idei a lui Darwin: existenţa organelor vestigiale, dovezile embriologice, dovezile fosile, fenomenul radiaţiei adaptative, precum şi alte anomalii ale distribuţiei geografice a speciilor, aşa încât „este evident că fauna unei perioade consistente din istoria pământului va fi ceva intermediar, în ceea ce priveşte caracterul general, între aceea care a precedat-o şi aceea care a succedat-o”[71].

(3) O trăsătură importantă a speciilor, care ne permite să le distingem între ele, este aceea că ele sunt izolate reproductiv, sau inter-sterile: „Punctul de vedere împărtăşit în general de către naturalişti este acela că speciile, atunci când sunt încrucişate, au fost înzestrate în mod special cu proprietatea sterilităţii, cu scopul de a preveni confuzia tuturor formelor organice. Acest punct de vedere pare probabil la prima vedere, deoarece speciile din acelaşi areal doar cu greu ar mai putea fi prezervate în distincţia lor, dacă ar fi capabile de a se hibridiza liber”[72].

Cu privire la această idee, Darwin îşi formulează propria opinie sprijinindu-se pe cunoaşterea detaliată a observaţiilor botaniştilor şi zoologilor, dar şi pe experimentele întreprinse de către crescătorii de animale şi grădinari. Concluzia sa este aceea că nu întotdeauna hibridizarea produce urmaşi sterili. E adevărat că în general aşa stau lucrurile, şi că hibrizii, acolo unde se produc, sunt cel mai adesea sterili. Dar e adevărat şi că există cazuri în care hibridizarea produce urmaşi fertili, iar în aceste cazuri fertilitatea variază între puţin peste 0% şi 100%. Din acest motiv, el concluzionează că sterilitatea exemplarelor apărute prin hibridizare nu poate fi considerată o proprietate cu care speciile să fi fost înzestrate în mod special, şi nici o lege universală a naturii, destinată să prevină amestecul speciilor. Pe de altă parte, selecţia naturală operează la nivel individual, păstrând acele trăsături noi care sunt în avantajul individului (şi uneori al grupului) şi eliminând pe cele dezavantajoase, iar „sterilitatea hibrizilor nu poate constitui un avantaj pentru ei”, astfel încât ea nu poate fi un produs al selecţiei naturale, ci un rezultat accidental al altor caracteristici nou apărute[73].

(4) Fiecare specie posedă o esenţă proprie, care constă dintr-un număr de caracteristici care rămân nemodificate de-a lungul întregii sale existenţe, şi care permit surprinderea esenţei speciei în definiţia acesteia. După cum am văzut mai înainte, Darwin consideră că aspectele sub care speciile diferă unele de celelalte sunt „caracteristicile generice”, luând notă astfel de esenţialismul care era prezent în gândirea colegilor săi de generaţie, însă nu insistă prea mult asupra respingerii ideii imuabilităţii caracteristicilor amintite, despre care spune doar că: „după cum

[71] *Ibidem*, p. 334.
[72] *Ibidem*, p. 245.
[73] *Loc. cit.*

aceste caracterisitici specifice au variat şi au ajuns să difere de-a lungul perioadei de separare a speciei de strămoşul comun, e probabil că ele ar trebui să fie în continuare variabile într-o anumită măsură”[74].

Ideea care se desprinde din întregul cuprins al lucrării Originea speciilor este aceea după care, dacă speciile se schimbă şi se transformă gradual înalte specii, iar selecția naturală prezervă acele variații care sunt favorabile indivizilor conspecifici, urmează că nu orice caracteristică ce ar putea fi considerată de către cineva ca fiind esențială pentru specia respectivă ar trebui să se regăsească în cazul fiecărui individ, decât cel mult în mod accidental. Darwin afirmă în mod explicit că „dacă fiecare formă care a trăit vreodată pe acest pământ ar reapărea deodată, ar fi virtual imposibil să formulăm definiții prin care fiecare grup să fie distins de celelalte grupuri, deoarece toate s-ar amesteca unele cu celelalte prin intermediul unor diferențe atât de fine precum acelea dintre cele mai similare varietăți existente astăzi”[75].

(5) Speciile nu sunt imuabile, ci pot să varieze într-o anumită măsură, însă nu indefinit, fenomen prin care apar varietățile. Întemeindu-şi opinia pe informația abundentă obținută de la crescătorii de animale care au reuşit să obțină rase noi, şi pe care naturaliştii au neglijat să o ia în considerare îndeobşte, Darwin consideră că ideea nu are o bază factuală ori una logică. Dacă oamenii au reuşit într-un timp relativ scurt să obțină varietăți atât de spectaculos diferite, precum acelea ale raselor de câini ori de porumbei, nu ne putem oare aştepta ca selecția naturală, operând de-a lungul unor perioade cu mult mai lungi, să determine producerea unor modificări semnificativ mai însemnate? După cum se întreabă Darwin, „de ce, dacă omul este capabil, prin răbdare, să selecteze variațiile cele mai folositoare pentru sine însuşi, ar trebui ca natura să nu fie în stare de a selecta acela variații care se dovedesc utile, în contextul unor condiții de viață schimbătoare, pentru produsele ei vii? Ce limită ar putea fi pusă acestei forțe, care acționează de-a lungul unor perioade lungi de timp şi testează riguros în totalitatea lor constituția, structura şi habitudinile fiecărei creaturi, favorizând ceea ce e bun şi respingând ceea ce e rău?”[76].

(6) În timp ce am văzut că despre specii se consideră că sunt izolate reproductiv, varietățile par să fie inter-fertile, ceea ce însă nu este uşor de stabilit: este „extrem de dificil de a se atesta cu certitudine infertilitatea unor varietăți în stare naturală, deoarece dacă o presupusă varietate este într-un grad oarecare infertilă [în cazul hibridizării cu specia a cărei varietate este presupusă a fi - n.n., S.B.], ea va fi în general clasificată ca o specie distinctă”[77].

Pentru Darwin, acceptarea faptului că nu există o diferență fundamentală între specie şi varietate, contrar a ceea ce credea majoritatea naturaliştilor din vremea sa, era de o importanță esențială pentru demonstrarea faptului că speciile evoluează prin modificări graduale lente, astfel încât varietățile să nu fie

[74] *Ibidem*, p. 156.
[75] *Ibidem*, p. 432.
[76] *Ibidem*, p. 469.
[77] *Ibidem*, p. 271.

considerate ca fiind limitele mutabilității, ci tocmai nişte noi specii incipiente[78]. Folosindu-se de informațiile furnizate de crescătorii de animale şi de plante domestice, precum şi de disputele intense dintre naturalişti, el a ajuns să formuleze următoarea concluzie: „nu cred că se poate demonstra că fertilitatea generală a varietăților este o ocurență universală, sau formează o distincție universală între varietăți şi specii”[79].

(7) În ciuda celor arătate mai înainte, şi deşi faptul acesta nu a fost subliniat în mod expres de către Darwin, majoritatea naturaliştilor contemporani cu el considerau că varietățile nu au o realitate obiectivă, adică taxonii etichetați în mod obişnuit drept varietăți erau văzuți ca fiind în cele din urmă arbitrari şi ireali. Aceasta se întâmpla deoarece se credea că varietățile nu posedă o esență proprie şi nu au fost produse ale unui act de creație divină aparte, ci sunt doar produsul unor clasificări de circumstanță, cu scop utilitar, bazate pe mutații accidentale, netransmisibile sau, în cazul în care erau transmisibile, ne-permanente ce afectează indivizii conspecifici[80].

Trebuie însă evidențiat un lucru, şi anume acela că, deşi Darwin a subliniat că utilizează termenul „varietate” în sens nominalist şi îl aplică arbitrar, pentru uşurarea discuției, este evident că în practică el nu considera că varietățile sunt ireale. Aceasta atât pentru că el le privea drept nişte specii incipiente, ceea ce ar face imposibil de înțeles cum anume este posibil, dacă nu ele ar fi reale, dar şi pentru că ele constituie punctul arhimedic al argumentației sale privind posibilitatea evoluției speciilor prin selecție naturală, al ceea ce el descrie a fi întreg conținutul scrierii sale *Originea speciilor*, adică „un singur lung argument”[81] în favoarea ideii că speciile nu sunt realități imuabile, ci denumiri convenabile pentru o realitate care se găseşte într-o eternă schimbare.

[78] D.N. Stamos, *op. cit.,* p. 62.
[79] Ch. Darwin, *op. cit.,* p. 272.
[80] D.N. Stamos, *loc. cit.*
[81] Ch. Darwin, *op. cit.,* p. 459.

CATEGORIILE ESENȚEI ÎN *ŞTIINȚA LOGICII* A LUI HEGEL

ŞTEFAN-DOMINIC GEORGESCU[1]

În lucrarea sa referitoare la *Ştiința logicii* a lui Hegel, intitulată *La science universelle ou la logique* de Hegel, comentatorul francez al operei hegeliene, Eugène Fleischmann, îşi pune la un moment dat problema în ce măsură se poate afirma că logica lui Hegel – în ambele sale variante, cea din cadrul *Enciclopediei*, dar şi „logica mare", cum o mai numesc exegeții – este vorba despre categorii propriu-zise[2]. Problema pare să fie extrem de disputată, aşa cum s-a văzut cu altă ocazie[3]. Cert este că Hegel însuşi lasă lucrurile neclarificate, folosind mai mulți termeni pentru a desemna conceptele prezente în logica sa. Astfel, el foloseşte *Begriff*, *Denkbestimmung*, dar şi *Kategorie*. O definiție precisă a acestora nu se regăseşte în lucrările pe care el le dedică logicii. Deşi părea să împărtăşească opinia potrivit căreia filosofia nu are neapărat nevoie de un limbaj tehnic sau specializat[4], este dificil de acceptat că sensurile acestor termeni erau cele uzuale, cotidiene. Mai degrabă s-ar putea spune că Hegel consideră că tocmai sensurile specifice pe care el le atribuia cuvintelor – şi aici nu este vorba numai despre cei trei termeni mai sus menționați, ci despre aproape toată terminologia hegeliană – sunt cele autentice şi întrebuințate, de fapt, singura deosebire de limbajul comun constând în aceea că, în cadrul acestuia, termenii sunt folosiți cu o oarecare neglijență sau frivolitate. Mai exact, oamenii vorbesc şi gândesc aşa cum a spus Hegel, dar nu sunt conştienți de acest fapt tocmai pentru că nu au „sondat în adâncurile" semnificațiilor cuvintelor pe care le rostesc. Este imposibil să nu se observe aici, încă o dată, faptul că este pusă la lucru celebra „viclenie a rațiunii" despre care a vorbit mereu filosoful german.

Oricum ar sta lucrurile, dacă este vorba sau nu despre categorii este o problemă dificilă a filosofiei hegeliene. Sau, cel puțin, dacă este vorba despre categorii în sensul lui Aristotel sau Kant, cei doi mari făuritori de table de categorii ai istoriei filosofiei. O soluție pentru dezlegarea acestei probleme ar fi cea etimologică, deşi ar trebui să se procedeze aici cu mare prudență. Astfel, termenul

[1] Academia de Studii Economice din Bucureşti; Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru" al Academiei Române.

[2] Eugène Fleischmann, *La science universelle ou la logique de Hegel*, Plon, Paris, 1968, p. 28.

[3] Vezi Ştefan-Dominic Georgescu, *Logica lui Hegel. Structură şi semnificații*, Ed. Academiei Române, Bucureşti, 2009, p. 204 şi urm.

[4] Vezi, de pildă, Donald Phillip Verene, *Hegel's Absolute*, State University of New York Press, 2007, *Preface* şi *passim*.

„categorie" însemna, în graiul vechilor elini, un fel de acuzație ce se aducea în piața publică. Ar putea fi vorba, deci, în acest caz, de o categorisire a cuiva, de o încadrare sau cuprindere a unei persoane anume în clasa celor care se făceau responsabili de anumite fapte. Aristotel pare să fi preferat acest termen atunci când şi-a scris *Organon*-ul, poate tocmai pentru că sensul acuzativ al termenului uzual răspundea necesităților filosofice ale concepției sale. Categoriile aristotelice sunt un fel de rostiri originare care se spun în mod obligatoriu despre ceva, mai puțin în cazul substanței prime, care nu se spune despre nimic, ci numai despre aceasta se spun toate celelalte categorii. Substanța primă fiind individualul – aşa cum se ştie din scrierile aristotelice – care nu poate fi rostit, ci numai indicat în mod ostensiv (*individuum ineffabile*), toate celelalte se spun despre aceasta, prin analogie, poate, cu acuzațiile care se făceau la adresa unui individ anume în piața publică. Este destul de evident că semnificația predicației, chiar în varianta modernă şi contemporană, îi revine lui Aristotel. Prin urmare, categoria capătă sensul de predicat care se spune despre ceva, despre un subiect.

Nici Kant nu este departe de această semnificație. Categoriile kantiene sunt deduse din tabla judecăților şi, pentru fiecare act judicativ în parte, există o categorie asociată[5]. Kant prezintă o tablă a categoriilor cvadripartită: cantitate, calitate, relație şi modalitate. Acestea sunt grupele de categorii, un fel de supercategorii sau clase de categorii. Nu este foarte clar dacă se face referire la o simplă clasificare sau dacă cele patru clase se spun, la rândul lor, despre categoriile care li se subsumează. Cert este că, în accepțiunea lui Kant, categoriile au sens predicativ, ele fiind, de fapt, structurile pe baza cărora se realizează orice act judicativ care are un anume conținut semantic. Desigur, există şi aici nişte nuanțe. În cazul lui Aristotel, ceea ce s-a impus în istoria filosofiei ca fiind categorii nu sunt, de fapt, categorii în accepțiunea proprie a termenului. Cele zece componente ale tablei aristotelice sunt genuri de categorii. Acestea nu se spun despre lucruri individuale (substanțe prime), ci categoriile care li se subsumează se spun despre ceva individual. Mai exact, dacă din genul de categorii „relație" face parte categoria „fratele lui", atunci aceasta din urma se spune despre un individ care are un frate. Deci, sensul asertării unei categorii despre un anume individual este dat de genul de categorie din care aceasta face parte: „fratele lui" se spune în mod relațional. Problema care se pune este dacă aşa stau lucrurile şi la Kant. Clasele de categorii nu se spun despre obiecte: de pildă, calitatea ca atare nu se spune despre o piatră, ci o anume calitate se spune despre o piatră anume. Eventual, s-ar putea spune că piatra are calități, aceasta fiind o judecată mai degrabă analitică: în conceptul de piatră este gândit conceptul de calitate în mod implicit. Dar o judecată de felul „Piatra este gri", care este sintetică a posteriori, se spune calitatea „gri" despre obiectul „piatră", iar nu calitatea în genere despre o piatră anume. Categoriile subordonate calității, în tabla kantiană, şi anume realitatea, negația şi

[5] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. Nicoale Bagdasar şi Elena Moisuc, Ed. Iri, Bucureşti, 1994, p. 107 şi urm.

limitația, sunt, la rândul lor, concepte generale care nu se spun în mod direct despre obiecte. Sau, cel puțin, nu se spun așa cum se spun calitățile particulare. Desigur, este discutabil în ce măsură categoriile kantiene se subsumează unele față de altele, așa cum se întâmplă în cazul categoriilor aristotelice, care sunt cuprinse în genurile de categorii.

În cazul logicii lui Hegel lucrurile par să fie cu totul diferite. Determinațiile gândirii (*Denkbestimmungen*) nu par să fie categorii în sens aristotelic, dar nici predicate ale unor judecăți, ca la Kant. Ele nu se spun despre un subiect dat care ar fi inefabil (substanța primă) și nici nu sunt extrase din tabla judecăților logice. Ele sunt determinații ale ideii și, cel puțin la o privire generală, par să fie moduri în care ideea se afirmă pe sine. Dincolo de caracterul abstract și ambiguu al acestei afirmații trebuie spus că aceste determinații sunt ale gândirii care se gândește pe sine în sensul că se are pe sine ca obiect a cărui natură interioară trebuie scoasă la iveală. Mai exact: gândirea, în termeni hegelieni, nu este o formă de modelare care reflectă, în mod exterior, un obiect gata constituit. Dimpotrivă, numai prin gândire se revelează ceea ce este obiectul în sine. Deci este „în-sinele" obiectului cel care se înfățișează mai clar și mai nuanțat în procesul prin care trece ideea logică, proces care are ca rezultat conceperea și înțelegerea de către gândire a obiectului asupra căruia ea se răsfrânge (care, în cazul logicii, este tot gândirea). Natura lăuntrică a gândirii se revelează și construiește chiar în procesul în care gândirea se exercită asupra sieși, adică pe parcursul logicii hegeliene. Este extrem de dificil de găsit, aici, vreo legătură cu accepțiunea pe care o dau Aristotel sau Kant categoriilor. Gândul este, fără îndoială, în cazul ambilor, cel ce se referă la natura obiectelor. Dar gândirea pare să *descrie* obiectul său, iar nu să îl *reveleze* sau să îl *constituie*, așa cum se întâmplă la Hegel.

De aici se poate porni pentru a lămuri natura categoriilor esenței în logica lui Hegel. Mai întâi trebuie stabilit dacă în doctrina esenței este vorba despre categorii. Mai apoi trebuie lămurit care este sensul pe care îl dă Hegel conceptului de categorie. Și, în ultimul rând, trebuie precizat specificul acestor categorii din doctrina esenței. Pentru îndeplinirea acestor trei scopuri trebuie clarificată împărțirea logicii hegeliene și caracteristica fiecăreia dintre cele trei mari secțiuni.

Ființă, esență, concept

Logica lui Hegel – cea mare sau cea din *Enciclopedie* – are trei părți: doctrina ființei, doctrina esenței și doctrina conceptului. Primele două părți sunt grupate laolaltă în logica obiectivă, iar cea de-a treia se regăsește singură în logica subiectivă. Despre logica obiectivă Hegel afirmă că ține locul vechii metafizici și ontologiei, care considerau că determinațiile conceptuale pe care le aveau în vedere sunt ale lumii independent de conștiință, de un subiect care le gândește. De fapt, la fel stau lucrurile și în logica lui Hegel, cu diferența că subiectul nu este încă dezvoltat (în doctrina ființei) sau nu este pe deplin dezvoltat (în logica esenței).

Ceea ce ar însemna că, de fapt, în logica obiectivă subiectul este prezent, dar totodată absent, adică încă nu sunt dezvoltate determinaţiile specifice subiectivităţii.

Un aspect extrem de important se degajă de aici, iar acesta trebuie avut în vedere în mod special pentru a se putea da orice clarificare cu privire la logica lui Hegel. Este vorba despre ce înseamnă subiectiv şi subiectivitate. Hegel spune explicit[6] că subiectivitatea trebuie să nu fie pusă în legătură cu accidentalitatea şi arbitrarul. Subiectiv desemnează ceea ce are forma conştiinţei, deşi termenul poate părea nepotrivit pentru logică. De fapt, subiectivul este conceptul ale cărui determinaţii (sau categorii) urmează să fie dezvoltate în doctrina conceptului. De altfel, chiar doctrina conceptului debutează cu tratarea subiectivităţii. Abia când va fi vorba despre acele determinaţii care ţin de logica conceptului se va putea vorbi şi despre subiectivitate.

Revenind la logica obiectivă, determinaţiile la care se face referire aici sunt caracterizate fie de „tăcerea" completă a subiectului, în doctrina fiinţei, fie de punerea acestuia ca neesenţial, ca aparent, în doctrina esenţei. În ambele cazuri, obiectul cu determinaţiile sale pare singurul pus în discuţie (în doctrina fiinţei) sau singurul care este esenţial şi relevant (în doctrina esenţei). Hegel va aminti, cu această ocazie, de faptul că una dintre criticile aduse manierei de a proceda a vechii metafizici este tocmai aceea de a nu fi cercetat dacă aceste determinaţii sunt ale lucrului în sine sau ale gândirii. Meritul lui Kant este acela de a fi pus sub semnul întrebării ceea ce vechii metafizicieni au considerat a fi clar: apartenenţa la obiect a acestor determinaţii. Totuşi, eroarea lui Kant pare a fi aceea de a fi „tras" toate aceste determinaţii în subiect şi de a fi lăsat obiectul în sine separat de cunoaştere. Acesta va fi efortul hegelian şi anume: a reda obiectului în sine determinaţiile raţiunii, fapt care se va realiza în doctrina conceptului, adică în logica subiectivă, în care asistăm la o unire a obiectului cu cunoaşterea sau, altfel spus, la o întâlnire a obiectivităţii şi subiectivităţii.

Într-un fel, Kant a procedat tot ca vechii metafizicieni, numai că a pus ca esenţial subiectul cunoscător. A pus pe seama conştiinţei – sau, mai corect spus, a revendicat pentru conştiinţă, pentru subiectivitate – tot ceea ce vechii metafizicieni lăsaseră pe seama obiectului. Desigur, dacă lucrurile ar fi privite istoric, demersul lui Kant pare să fie legitim. „Sufocarea" subiectului de către obiect specifică vechii metafizici – care fie lăsa complet subiectul la o parte, aşa cum se vede, la Hegel, în doctrina fiinţei, fie îl considera ca neesenţial, ca în doctrina esenţei – pare să fi cerut o echilibrare care se putea face, iniţial, numai printr-un exces în sens opus. Ceea ce pare să-i reproşeze Hegel lui Kant este că a lăsat lucrurile aşa şi că a depăşit vechea metafizică răspunzând cu aceeaşi monedă, fără a încerca o reconciliere metodologică şi sistematică prin care subiectul şi obiectul erau aduse laolaltă (ceea ce pretinde Hegel că face el însuşi, în doctrina conceptului). De fapt, se pare că Hegel îi reproşează lui Kant că nu a scris el logica şi enciclopedia hegeliene. Totuşi, Hegel însuşi şi-ar fi putut răspunde: Kant nu le-a scris din două

[6] G. W. F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, trad. D. D. Roşca, Ed. Academiei, Bucureşti, 1966. p. 46.

motive. Primul: încă nu le sosise vremea. Ideea hegeliană se dezvoltă în istorie, iar dacă reproşul este că gânditorii anteriori nu au scris operele celor care le-au urmat, atunci lucrurile pot lua o întorsătură chiar comică. Ce ar mai fi făcut Hegel însuşi dacă Parmenide sau Platon ar fi scris logica lui? Desigur, nu la asta se referă Hegel. Iar aici se arată al doilea motiv, cel serios: sistemele filosofice care i-au precedat lui Hegel erau ele însele complete şi rezistau prin sine foarte bine fără a se face apel la dezvoltările ulterioare. Perspectiva lui Kant este completă, la fel ca şi aceea a lui Platon sau cea aristotelică. Hegel însuşi este oarecum obligat să recunoască acest lucru şi să le recupereze în propriul său sistem. Problema cu aceste sisteme filosofice nu este că nu erau complete, ci că nu erau complet determinate. Ideea hegeliană – potrivit concepției lui Hegel însuşi – se află toată în toate etapele filosofiei (adică în toate sistemele care l-au precedat pe al său). Ea nu era complet dezvoltată, nu ajunsese la îndeplinirea la care ajunge în sistemul hegelian, dar era acolo încă incomplet dezvoltată. Cu alte cuvinte, istoria filosofiei nu este un lung şir de erori pe care le corectează „înțeleptul" Hegel. Niciunde în sistemul hegelian nu apare o astfel de atitudine arogantă. La fel cum etapele de dezvoltare a unui om, de la frageda pruncie până la bătrânețe, nu reprezintă un şir de erori, la fel cum omul este el însuşi întreg în toate etapele dezvoltării sale, dar încă incomplet, la fel ideea filosofică, dezvoltată în istoria filosofiei (chiar dacă, uneori, cu reculuri), este întreagă în toate sistemele.

În aceste condiții, se pare că şi doctrina ființei, şi cea a esenței, şi cea a conceptului sunt de sine stătătoare. Hegel putea să se oprească după fiecare dintre ele. În aceste condiții, ar fi trebuit să le continue altcineva. Nu a făcut-o, elaborând, astfel, sistemul complet al filosofiei tradiționale.

În cadrul acestui sistem, doctrina ființei cuprinde determinațiile nemijlocite ale gândirii, cea a esenței le cuprinde pe cele reflectate, iar cea a conceptului pe cele reunite sau sintetice. În doctrina ființei, părțile sunt trei: calitate, cantitate şi măsură. Încă de aici se pune problema în ce măsură avem de-a face cu categorii. Primele două apar în tabla aristotelică, dar şi ca denumiri de clase de categorii în cea a lui Kant. Măsura, însă, nu. Pentru a lămuri dacă acestea sunt categorii în sensul că se spun despre ceva trebuie văzut mai întâi dacă se spun şi cum se spun.

Fie că se acceptă sau nu că sistemul hegelian este panlogist – deşi problema pare puțin desuetă, măcar pentru că „ism"-ele nu mai spun aşa de multe în filosofia actuală – cert este că, cel puțin în logica lui Hegel, totul este idee şi totul este în idee. Sau, invers, ideea este în tot şi nimic altceva nu este în tot ceea ce este. Substanțialul, ceea ce umple totul, este ideea. Desigur, la fel de bine s-ar putea spune că filosofia hegeliană este pan-spiritualism, aceasta întrucât, în *Filosofia spiritului*, singurul adevăr a tot şi toate este spiritul şi acesta umple totul. Rezumând, însă, discuția la logica hegeliană – aceasta deoarece afirmațiile de mai sus despre părțile logicii sunt valabile şi pentru părțile sistemului, în sensul în care Hegel putea să se oprească oricând şi sistemul său ar fi fost la fel de complet, dar, desigur, nu complet determinat sau dezvoltat – trebuie spus că acolo totul este idee sau ideea este totul. Mai mult, ideea este întreagă în fiecare dintre etapele

dezvoltării sale, adică este toată în ființă, în nimic, în devenire, în ființa determinată etc. Ceea ce ar însemna – dacă discuția se poartă în termeni de rostire filosofică – că fiecare determinație a gândirii rostește ideea, dar numai pe o anumită treaptă sau determinată până la un anume nivel. Prin urmare, s-ar putea spune: „ideea este ființa". Acesta ar fi, însă, un adevăr unilateral şi din punctul de vedere al formei, şi din punctul de vedere al conținutului (deşi există chiar riscul să fie complet fals, pentru că forma este inadecvată; de dragul expunerii, însă, se poate folosi). În ceea ce priveşte forma, aceasta ar fi o judecată. De mai multe ori, chiar din *Prefața* pe care Hegel a aşezat-o în deschiderea *Fenomenologiei spiritului*, el şi-a exprimat rezerva, sau chiar opoziția, în legătură cu folosirea judecății pentru exprimarea adevărurilor speculative[7]. Şi aici nu este vorba despre o formă strict gramaticală. Pentru Hegel, ca şi pentru alți logicieni, judecata nu este o formă a limbajului, ci o formă a gândirii. Deci, problema nu este să nu se mai vorbească aşa; problema este să nu se mai gândească aşa sau, mai precis, chiar dacă sunt rostite astfel de sintagme, să fie clar că în ele trebuie gândit mult mai mult decât ceea ce spun acestea. Sub aspectul conținutului, judecata de mai sus poate fi justă, dar este incompletă. Adică, aceasta nu dă seama de bogăția ideii, ci prezintă numai un aspect al ei. Desigur, acest lucru se petrece şi din pricină că forma este inadecvată şi nu îngăduie să se exprime mai mult. Pentru că trebuie să fie clar: în logica lui Hegel, fiecare formă are o anumită limită în exprimarea unui conținut, mai puțin ideea, care exprimă tot. Cu alte cuvinte, ideea ca formă este singura prin care tot ideea, în calitate de conținut, poate fi exprimată (trebuie reamintit aici faptul că, în logică, gândirea se are pe sine ca obiect, deci, la final, când se ajunge la idee, forma redă tot conținutul, adică ideea se redă complet pe sine). Hegel nu ar fi putut să se oprească niciodată la o afirmație de genul „a este b", pentru că forma judecății nu ar fi avut niciodată putința de a exprima adevărul ideii.

Prin urmare, determinațiile ființei se spun. Cum se spun? Despre idee. Sau ideea se rosteşte pe sine prin ele, ideea se determină sub aceste „chipuri" logice. „A se spune despre ceva", fie în mod nemijlocit, ca la Aristotel, fie în forma judecății, ca la Kant, ar fi numai nişte etape. Oricum, probabil că cea mai nepotrivită folosire a termenului de categorie ar fi aceea în cadrul doctrinei ființei. Sau, cel puțin, în accepțiunea kantiană, judicativă. Poate că determinațiile tratate în doctrina ființei au câte ceva în comun cu categoriile aristotelice. Aceasta pare evident dacă se ține seamă de faptul că nici una dintre categorii nu se rosteşte despre ceva în sens judicativ. Ideea judecății, adică a unirii unui subiect cu un predicat, apare la Aristotel abia în *Despre interpretare*. În *Categorii*, relația dintre categorii şi obiectele asupra cărora acestea se răsfrâng nu este în nici un caz cea de predicație. Folosirea copulei „a fi" nu îşi are locul aici. Calitatea „mare" nu se spune judicativ despre planeta Jupiter. „Jupiter este mare" este o judecată. Aristotel face această distincție chiar prin faptul că dedică o altă parte a *Organon*-ului său judecății. În termeni hegelieni, se poate accepta că aceste categorii se spun despre obiecte, dar

[7] Idem, *Fenomenologia spiritului*, trad. Virgil Bogdan, Ed. Iri, Bucureşti, 1995, p. 43 şi *passim*.

nu în mod judicativ[8], ci in mod nemijlocit. O astfel de interpretare ar putea duce cu gândul la modul în care se rostesc determinațiile pe care Hegel le tratează în doctrina ființei, şi anume nemijlocit. Totuşi, această apropiere trebuie făcută cu maximă prudență, pentru că Hegel nu pare să împărtăşească tezele lui Aristotel despre substanță ca „receptacul" al celorlalte categorii.

În doctrina despre concept, sau logica subiectivă, lucrurile stau diferit. Trei sunt părțile cele de-a treia secțiuni a logicii lui Hegel: subiectivitatea, obiectivitatea şi ideea. Şi aici ar fi greu de acceptat întrebuințarea termenului de „categorie". În prima parte sunt tratate formele logicii clasice: conceptul, judecata şi silogismul. În ce măsură acestea sunt chiar formele logicii tradiționale este greu de spus precis. Terminologia este tot cea specific hegeliană. Mai degrabă ar fi vorba despre interpretarea speculativă a formelor logicii clasice sau despre încercarea lui Hegel de a arăta cum apar aceste forme în procesul dezvoltării ideii (sau gândirii). Desigur, şi aici pare să fie vorba despre faptul că, în realitate, formele logicii clasice aveau altă semnificație decât cea care le-a fost dată până atunci. Şi ca ele au fost numai elaborate şi folosite într-o manieră inadecvată sau, cel puțin, superficială. Ceea ce ar însemna că, dacă este vorba cu adevărat despre formele logicii clasice, de sorginte aristotelică, abia acum ele își dezvăluie adevărata semnificație, ca etape de dezvoltare a ideii speculative. Predecesorii lui Hegel nu au observat această semnificație autentică şi nu au „dedus din concept", cum ar spune Hegel, aceste forme. Dimpotrivă, le-au luat în considerare unilateral şi fără a sesiza originea şi însemnătatea lor lăuntrică.

În secțiunea despre obiectivitate conceptele tratate par a fi chiar şi mai îndepărtate de ceea ce obiectul pe care îl are logica, în accepțiunea firească sau uzuală a termenului. Nici în tratatele de logică clasică şi nici în cele de logică simbolică, matematică, nu se vorbeşte despre mecanism, chimism sau teleologie. Primele două țin de fizică, sau de filosofia naturii anorganice, iar cea de-a treia ține de biologie, eventual de metafizică. La fel, în secțiunea despre idee sunt luate în discuție viața şi cunoaşterea, care au şi mai puțină legătură cu logica. Or, categoriile sunt o problemă de logică.

Şi acestea par a fi, de fapt, forme ale ideii. Hegel nu abordează pozitivist aceste concepte; deci nu caută să explice cum funcționează mecanismele sau cum se produce procesul chimic şi nici cum se petrece cunoaşterea sau cum se defineşte ea, care sunt tipurile ei, care îi sunt sursele, limitele etc. Dimpotrivă, Hegel are în vedere ideea mecanismului, ideea chimismului, ideea de viață, ideea de cunoaştere etc. Deci cum apar aceste forme ale ideii care îngăduie gândirii să înțeleagă sau să cuprindă, să subsumeze acestora fenomenele care se petrec. Tratarea este logică, pentru că se referă la procesul ideii. Dar ar fi absurd să se creadă că, dacă s-a înțeles ce este viața ca idee, viața ca atare este redusă la ideea vieții. Adică, ar fi eronat să se creadă că fenomenele empirice izolate ar fi reduse la ideea lor, aşa cum

[8] O tratare a acestui tip de rostire se regăseşte în lucrarea lui Alexandru Surdu, *Teoria formelor prejudicative*, Ed. Academiei, Bucureşti, 2005. Aceste rostiri sunt numite acolo „prejudicative".

au înțeles unii contemporani ai lui Hegel[9]. Logica hegeliană este o căutare a originii ideale a realului, iar nu o reducere a acestuia din urmă la ideal. Logica lui Hegel este o căutare a ceea ce este substanțial în lucruri, adică ideea, iar nu un refuz de a accepta că există şi accidente[10].

Unul dintre elementele ce caracterizează determinațiile despre care Hegel tratează în logica subiectivă este reprezentat de mijlocire. A lămuri care este semnificația mijlocirii în logica lui Hegel este o sarcină care depăşeşte cu mult intențiile acestei lucrări. Se poate spune, însă, că mijlocirea reprezintă un fel de depăşire a reflectării, aceasta din urmă fiind specifică doctrinei esenței. În doctrina esenței, adevărul era fie de o parte, fie de alta. Mai exact, în doctrina esenței există o dualitate inerentă între elementele reflectării: unul este substanțialul, necesarul, altul este nesubstanțialul. Se produce un schimb permanent al punctului de referință. Ideea nu pare să-şi găsească unitate, adică o formă adecvată care să exprime conținutul. În cazul conceptului, această ruptură este depăşită. Conceptul este cel care prinde laolaltă, face legătura între ceea ce reflectarea păstrase diferențiat sau separat. În cazul conceptului nu mai este vorba despre doi termeni care primesc, pe rând, caracterul de substanțialitate. Conceptul este în sine mijlocit în sensul că fiecare determinație este o sinteză a celor două părți pe care gândirea le ținuse separate prin reflectare, în doctrina esenței. Aici sunt potrivite o clarificare şi un exemplu concret.

Mai întâi, ultima parte a doctrinei esenței se referă la realitate. Imediat după aceea se trece la logica subiectivă, la concept. Dacă, la nivelul realității, încă mai exista reflectarea iar subiectivitatea era nesubstanțialul, la nivelul conceptului aceasta dualitate este depăşită. Termenul german pentru „realitate" este „*die Wirklichkeit*". Aceasta înseamnă şi ceea ce este efectiv, ceea ce are rezultate, ceea ce este concret. Procesul devenirii ideii cuprinde această trecere de la ceea ce are efectivitate la ceea ce este subiectiv. Dacă ceea ce este real nu poate fi asumat de subiectivitate, adică dacă nu i se poate da forma conştiinței, atunci cunoaşterea autentică nu poate exista. Ar putea exista, aşa cum afirmă Hegel în prefața logicii sale, numai certitudine şi incertitudine, dar niciodată adevăr. Ideea de realitate anunță ea însăşi conceptul. Conceptul este cel care cuprinde realitatea – desigur, dând acesteia forma subiectivității, a conştiinței – şi care rosteşte sau exprimă realitatea. Desigur, şi aici se putea termina logica hegeliană; şi ar fi fost completă, dar, din nou, nu complet determinată. În al doilea rând, exemplul potrivit este acela la care face chiar Hegel referire. Dezvoltarea unei plante, de la stadiul de sămânță până la cel de maturitate poate fi privit din perspectiva determinației realității, ca reflectare. Planta se dezvoltă fără a identifica oamenii conceptul. Dezvoltarea nu depinde de forma subiectivității, ea se realizează (în sensul hegelian al termenului „realitate").

[9] De pildă, Krug, care îi ironiza pe Schelling şi Hegel, cerându-le să-i deducă pana cu care scria.

[10] Deşi Hegel are un capitol, în doctrina esenței, despre accidentalitate. Totuşi, ca să existe ideea de necesitate, trebuie să existe şi cea de accidentalitate, chiar dacă s-ar putea spune că ideea accidentului ratează inevitabil exact ceea ce ar trebui să redea, şi anume accidentul ca atare.

Ea primeşte forma conceptului – adică a subiectivității – în momentul în care simpla realizare – care poate fi contemplată, sau asupra căreia se poate reflecta (din nou, în sensul hegelian al termenului „reflectare") – este înțeleasă, adică atunci când se înțelege că realizarea plantei se face spre o țintă, teleologic, iar acest concept este luat ca substanțial. Adică atunci când forma subiectivității pulsează în obiectivitate, când planta tinde către un scop, către îndeplinirea conceptului ei. Şi, astfel, conceptul prinde realitatea, conceptul este pus ca ceea ce este substanțial în realitate, iar realitatea se mişcă spre concept. Conceptul – care este subiectiv, are forma subiectivității – nu este numai subiectiv, el se realizează, dar fără a pierde obiectivul, realitatea ca atare. Conceptul nu este o plăsmuire care aproximează realitatea, ci este ceea ce lucrează în realitate şi se vădeşte a fi motorul dezvoltării. Deci, conceptul este un subiectiv care se obiectivează, cuprinzând şi salvând obiectivul, iar nu anihilându-l. Desigur, trebuie reamintit aici – pentru a evita confuziile inerente datorate folosirii cotidiene a termenului „subiectiv" – că subiectivitatea este cea care are forma conştiinței; nu este vorba, în nici un caz, despre subiectivitatea psihologică, empirică. Aceasta este subiectivitate, dar într-o formă rudimentară, iar apariția ei nu are nici o legătură cu logica hegeliană, ci cu filosofia spiritului. De altfel, Hegel chiar tratează aceste chestiuni atunci când se referă la suflet, în prima parte a *Filosofiei spiritului*, intitulată *Antropologia*. În logică este vorba despre o semnificație formală. În acest exemplu se poate observa, chiar dacă doar incipient, modul în care se face trecerea de la realitate la concept.

Categoriile esenței

Revenind la determinațiile gândirii[11] tratate în doctrina esenței, trebuie spus că acestea sunt, propriu-zis, trei: esența ca reflectare în ea însăşi, fenomenul (*die Erscheinung*) şi realitatea (*die Wirklichkeit*). Acestea dau şi titlurile secțiunilor celei de-a doua părți a doctrinei esenței, în cadrul lor fiind tratate alte determinații subordonate. Ar fi, poate, de menționat numai în treacăt că majoritatea categoriilor la care se referă Aristotel şi Kant sunt cuprinse în logica lui Hegel.

Dar în ce măsură este vorba aici despre categorii? În doctrina ființei există rezerve mari în ceea ce priveşte folosirea acestui termen, ala cum s-a putut vedea mai sus. Ce anume diferență există între determinațiile ființei şi cele ale esenței? Şi, dacă o astfel de diferență există, îngăduie aceasta ca determinațiile esenței să fie numite categorii?

Punctul de plecare pentru a găsi un răspuns la aceste întrebări pare să fie dat de conceptul reflectării, despre care Hegel spune că ar caracteriza determinațiile esenței. „Esența e în primul rând reflectare"[12]. Reflectarea pare să fie, prin urmare,

[11] Până la momentul în care va fi posibil un verdict privitor la statutul acestor determinații şi la corectitudinea folosirii termenului „categorie" în legătură cu ele, cea mai bună variantă pare folosirea sintagmei „determinații ale gândirii" (*Denkbestimmungen*).

[12] G. W F. Hegel, *Ştiința logicii*, ed. cit., p. 377.

natura primă – chiar dacă încă nedeterminată – a esenței. Ce ar fi această reflectare? Caracterul oarecum ermetic al limbajului hegelian, dar şi dificultatea problemei par să dea naştere la numeroase interpretări. Totuşi, un aspect nu poate fi ignorat sau contestat: reflectarea înseamnă, în mod fundamental, înfățişarea sau expunerea naturii lăuntrice prin altul. Desigur, această afirmația trebuie mai departe explicitată.

Pentru aceasta trebuie înlăturată, mai întâi, o posibilă eroare interpretativă. Hegel nu se referă la esența a ceva. El nu porneşte de la proteicul existenței spre a căuta unitatea esenței. Dimpotrivă, metoda lui este de aşa manieră întrebuințată încât determinația esenței să apară ca necesară în procesul dezvoltării ideii, nu prin recursul la experiență şi la diversitatea lucrurilor date acesteia. El nu procedează gnoseologic, mergând de la individualele multiple spre căutarea unui general abstract care să poarte numele de esență a lucrurilor. În logica hegeliană esența trebuie scoasă la iveală ca o necesitate a gândului, iar nu ca un simplu rezultat al proceselor psihologice ale clasificării, abstragerii etc. Problema este cum se face că gândirea ajunge la această determinație a esenței, sub care ceea ce este poate fi gândit. Sau, mai exact, important nu este cum anume o persoană ajunge să gândească în termeni de esență şi aparență, ci cum ajunge gândirea la această determinație a esenței, adică cum ajunge aceasta să se raporteze la ceea ce este prin intermediul determinațiilor esenței.

Revenind la natura reflectării, trebuie spus că textul hegelian este extrem de dens, ermetic şi dificil de interpretat. O abordare care să scoată la iveală toate semnificațiile şi modul de operare al conceptelor ar fi extrem de dificilă şi de dimensiuni impresionante. Se poate spune, totuşi, că reflectarea specifică esenței are în vedere o scindare a ființei nemijlocite în două: esențialul şi neesențialul. În toate cele trei secțiuni ale doctrinei esenței se determină în diverse moduri relația dintre esențial şi neesențial. Aici apare, desigur, în discuție şi esența, care este doar ceea ce a mai rămas din ființa nemijlocită[13]. Ceea ce înseamnă că ceea ce este, acum, redat în mod nemijlocit şi-a pierdut consistența şi substanțialitatea şi urmează să şi le reia numai prin raportare la ceea ce este esențial, adică substanțial şi consistent. Ceea ce se înfățişează în mod nemijlocit nu mai constituie adevărul. Adevărul este ceea ce este reflectat, ceea ce se află dincolo de ceea ce este dat nemijlocit şi ceea ce susține ceea ce este nemijlocit.

Există şi aici o notă de ermetism, datorată caracterului abstract al discuției, dar şi terminologiei şi manierei de exprimare hegeliene. Ideea reflectării – pentru a vorbi mai explicit – este pusă în legătură cu naşterea conceptului de neesențial şi de aparență. Reflectarea ca proces presupune ieşirea din platitudinea ființei şi contemplarea a ceea ce este dincolo de ceea ce este dat nemijlocit. Gândirea câştigă, astfel, determinația dublă a esențialului şi neesențialului. Contemplației liniştite a ființei îi ia acum locul acest joc în doi specific esenței. Pe de altă parte, reflectarea ca proces mental particular (nu empiric, ci tot logic) este refuzul gândirii de a se cantona în ceea ce este la suprafață, dublat de adâncirea în ceea ce este dincolo de aceasta.

[13] *Ibidem*, p. 379.

Nemijlocitul devine secundar şi îşi trage natura din ceea ce este reflectat. De fapt, aici se naşte şi subiectivitatea şi, o data cu aceasta, conceptul. Dar conceptul este într-o formă rudimentară, pentru că ceea ce este esențial nu pare a fi al subiectivității, ci tot dincolo de aceasta. Mai exact, esența este ceea ce este gândit ca substanțialul ființei, dar acest ceva nu are forma conceptului, nu este al gândirii şi al obiectului ei în acelaşi timp. De fapt, jocul în doi mai sus menționat nu permite o reunire a celor două laturi în cadrul reflectării. Gândirea are nemijlocit în față aparența (adică ceea ce a mai rămas din ființa nemijlocită), dar ştie că doar esența este substanțialul. Reflectarea păstrează (desigur, la diferite niveluri) separat ceea ce este mijlocit de ceea ce este nemijlocit. Specificitatea conceptului (care are forma subiectivității) este tocmai faptul că prinde în mod nemijlocit ceea ce este mijlocit, adică cuprinde într-un singur act şi cu totul ceea ce fusese separat de către reflectare. Ideea se are pe sine nemijlocit, dar se are ca fiind mijlocită, întemeiată. Reflectarea, însă, ia cele două laturi ca fiind separate şi nu indică modul în care ceea ce este neesențial se naşte şi creşte din ceea ce este esențial. Reflectarea neagă ființa nemijlocită, o reduce la ceea ce este neesențial, aparent, şi ia ca adevărat numai esențialul.

Prin urmare, determinațiile la care se face referire în doctrina esenței sunt mereu duble. Acestea se referă, într-un fel sau altul, la diverse moduri în care esențialul şi neesențialul se raportează unul la altul. Desigur, nu trebuie să se creadă că este vorba despre mai multe concepte: Hegel nu dublează pur şi simplu numărul determinațiilor. Numai că specificitatea gândirii esențiale este aceea că de fiecare dată o determinație este dublă: în ea sunt gândite, în acelaşi timp, esențialul şi neesențialul. Pe scurt, esența cere aparență, altminteri nu ar mai putea fi esență şi ar recădea în ființa nemijlocită. De altfel, acesta este şi primul pas care se realizează în mişcarea esenței[14]: esența este dată, mai întâi, ca o ființă determinată care stă față în față cu altă ființă determinată, determinația specifică esenței fiind doar aceea că este negația totală a ființei nemijlocite. Abia din această mişcare se naşte aparența. Ar fi fost de aşteptat ca secțiunea despre esență să înceapă cu o tratare a esenței şi apoi să continue cu discuția despre aparență. Aceasta mai cu seamă că doctrina esenței se terminase cu discuția despre măsură şi etapa la care aceasta ajunge la indiferență. Ar fi fost, poate, firesc ca Hegel să determine mai departe această măsură indiferentă, acest „etalon" care aducea cu sine numai diferențe neautentice între ceea ce era măsurat cu acest etalon. Ar fi fost de aşteptat ca doctrina esenței să arate modul în care acest etalon indiferent se determină mai departe. Totuşi, discuția care deschide a doua secțiune a logicii lui Hegel este cea referitoare la aparență. Aceasta deoarece determinația fundamentală a esenței este tocmai anularea ființei nemijlocite. De altfel, dacă ar fi de analizat şi psihologic lucrurile (deşi nu este cazul; se poate, însă, face şi acest lucru de dragul exemplificării), gândirea trebuie să nege mai întâi caracterul substanțial a ceea ce este dat în mod nemijlocit pentru a ajunge la ceea ce este esențial. Iar esența este considerată ca fiind tot o ființă determinată a cărei primă semnificație este anularea

[14] *Ibidem*, p. 378.

ființei nemijlocite. Numai că tocmai acest refuz de a accepta ființa nemijlocită face esența să recadă în ființa determinată. A gândi în termenii esenței înseamnă tocmai a accepta și determinația ființei nemijlocite (desigur, ca fiind neesențialul). Deci, se revine, astfel, la dualitatea conceptelor esenței prezentată puțin mai sus.

Date fiind aceste considerațiuni se poate spune că în doctrina esenței structura este dată de ceea ce Hegel numește „diviziune originară". Desigur, nu este vorba despre o judecată în sens clasic. Judecata este o determinație a conceptului, mai exact a subiectivității. Aceasta va fi tratată în prima secțiune a doctrinei conceptului, alături de noțiune sau concept (*der Begriff*) și de silogism (*der Schluss*). Este, poate, vorba despre o formă speculativă nouă, care ar avea doar forma în comun cu judecata clasică. Ideea generală ar fi aceea prezentată mai sus: ceea ce este nemijlocit se determină prin ceea ce este reflectat, sau ființa se determină prin esență (neesențialul prin esențial). Sciziunea originară care se produce în cazul aparenței – în cadrul căreia ființa nemijlocită este pusă ca neesențială iar esența ca negare a acestei nemijlociri a ființei este pusă ca esențială – va fi, pe parcursul doctrinei esenței, orientată spre unificarea pe care o va face abia conceptul, care va prinde laolaltă aceste momente separate prin reflectare. Important este, însă, dacă poate fi vorba despre categorii în cazul doctrinei esenței. Adică dacă această relație care se stabilește între cele două laturi ale esenței poate avea legătură cu ceea ce se numește, îndeobște, categorie.

Prima secțiune a doctrinei esenței se termină cu discuția despre temei. Depășirea momentului temeiului se face prin ieșirea în existență, în manifestare; aceasta este secțiuinea a doua, cea în care este luat în discuție fenomenul. O chestiune interesantă aici este aceea legată de această trecere de la temei la manifestare. Hegel susține – pe bună dreptate – că temeiul nu este suficient pentru ca ceva să existe. Temeiul este un fel de condiție necesară și, în același timp, suficientă. Principiul rațiunii suficiente – atât de important pentru Leibniz – nu are o însemnătate așa de mare, consideră Hegel. El spune numai că nimic nu poate exista fără a avea temeiul său, dar nu că dacă există temeiul, există și lucrul. Determinația existenței, a manifestării, succede determinația temeiului în logica hegeliană. Esența se determină mai întâi ca temei, iar apoi ca manifestare, ca fenomen. Pentru discuția de față relevant este faptul că esența se manifestă, existența fiind o determinație care apare în mod necesar în procesul dezvoltării esenței. Ceea ce înseamnă că, dacă în doctrina esenței ar fi vorba despre categorii, existența și fenomenul ar fi categorii. Această afirmație ar putea să dea o oarecare îndreptățire criticilor care au fost aduse idealismului german, dar mai ales lui Schelling și Hegel, potrivit cărora în cadrul acestui curent s-a discutat mai mult despre determinația existenței, iar nu despre existență ca atare. Existența ar fi aceea inexprimabilă, despre care categoriile filosofice ar trebui să se spună. Esența, în acest context, ar trebuie ea însăși să se spună despre existență; ceea ce este esențial ar organiza, într-un fel, pluralitatea existenței. Numai că o astfel de perspectivă ar fi absolut străină nu numai logicii hegeliene, ci și întregului sistem filosofic hegelian. Existența este concepută de Hegel în sensul său clasic, de manifestare (*ex-sisto*).

Mai apoi, aşa cum se vede în procesul devenirii esenței, existența şi fenomenul sunt momente necesare. În al treilea rând, trebuie reamintit faptul că logica obiectivă ține locul vechii metafizici, în cadrul căreia subiectivitatea nu este încă pe deplin dezvoltată. Şi, în al patrulea rând, existența este manifestare, dar mereu manifestare pentru ceva: pentru subiectivitate. Existența este întru concept, la fel ca şi fenomenul. Desigur, nu în mod subiectiv spre concept. Adică nu este nevoie de o conştiință care să scoată lucrurile din determinația esenței ca acestea să poată exista. Dar, ca toate celelalte determinații prezente în logică, existența este pentru şi întru concept. Toate aceste considerații duc cu gândul la ceea ce Hegel numeşte, în debutul *Logicii* din *Enciclopedie*, poziții ale gândului față de obiectivitate. Determinarea ideii ca existență ține de registrul acestor poziții ale gândirii față de obiectivitate, totul revenind la a spune că aceste determinații sunt în vederea conceptului. Desigur, din nou, determinația existenței putea constitui finalul logicii. Mai mult, existența ca act de manifestare se petrece şi dacă nu există o conştiință anume care să o recepteze. Numai că ea se petrece întru subiectivitate şi concept. Doar în acest sens se poate spune că existența ar fi redusă la ideea de existență. Altminteri, fiind vorba despre o determinație metafizică, ea este absolut independentă de subiectivitate şi de concept: logica lui Hegel, trebuie spus din nou, se putea încheia aici.

La fel stau lucrurile şi cu celelalte determinații ale celei de-a doua secțiuni a doctrinei esenței. Acestea sunt determinații ale manifestării esenței, ale fenomenului. Ele pot fi numite şi categorii, şi chiar în sens aristotelic. Sau, cel puțin, determinațiile care sunt succesive existenței. Existența, la rândul ei, poate fi substrat al predicației, deci despre ceea ce este determinat ca existent se pot spune alte determinații. Logica hegeliană nu interzice o astfel de interpretare, deşi aceasta pare a fi cu totul străină de spiritul filosofiei hegeliene. Numai insistența de a identifica determinațiile gândirii tratate în logică cu categoriile poate conduce la o astfel de interpretare îngăduită, dar oarecum forțată.

Oricum ar sta lucrurile, această diviziune originară la care Hegel se referă de mai multe ori pe parcursul logicii sale pare să apropie puțin conceptele sale de categorii. Ceea ce este esențial – pe fiecare treaptă a devenirii esenței – pare să se spună într-un fel special despre ceea ce este neesențial. Adică, momentul esențialității pare să joace rolul celui care determină ceea ce a căzut în neesențialitate.

Dacă în doctrina esenței operează acastă formă logică numită diviziune originară, atunci se pare că discuția despre caracterul categorial al determinațiilor esenței capătă o altă nuanță. Diviziunea originară, aşa cum s-a văzut mai sus, nu este identică cu judecata clasică. Sau, cel puțin, este vorba despre o semnificație speculativă a judecății. Hegel foloseşte, oricum, termenul *das Urteil*. Desigur, judecata este o determinație a subiectivității care nu apare dezvoltată în doctrina esenței. Este prezentă, dar nu este încă pe deplin determinată. Aceasta nu constituie, însă, o problemă. Toate determinațiile ideii şi toate structurile care operează în logică sunt prezente în toate determinațiile acestei ştiințe. Acestea sunt fie încă nedezvoltate, fie operative, fie sublimate speculativ (*aufgehoben*, în momentul în

care sunt depăşite printr-o nouă determinaţie). Deci, forma judecăţii (în sensul hegelian de diviziune originară) poate foarte bine să fie „la lucru" în doctrina esenţei, dar încă nedezvoltată în sine şi pentru sine, deci numai operativă. Pe de altă parte, din nou Hegel poate pretinde că judecata în sens clasic nu a fost sesizată de predecesorii săi în autentica sa semnificaţie, fiind redusă la unele aspecte formale care nu pot epuiza valenţele acesteia. Dezbaterea pare să fie, aici, deschisă. Fie judecata clasică nu are nimic în comun cu diviziunea originară hegeliană, fiind o formă logică specifică unui alt tip de gândire şi neavând nimic în comun cu gândirea speculativă aşa cum o înţelegea Hegel; fie diviziunea originară oferă, de fapt, adevărata semnificaţie a judecăţii nesesizată de nimeni până la Hegel, caz în care alte maniere da a gândi problemele filosofice sunt numai moduri subordonate ale gândirii speculative (desigur, tot în accepţiunea dată acesteia de Hegel).

De ce este atât de importantă această formă a judecăţii? Deoarece o clarificare în această privinţă ar ajuta foarte mult la stabilirea caracterului categorial al determinaţiilor prezente în doctrina esenţei. Aşa cum s-a văzut la început, semnificaţia categoriilor în accepţiune aristotelică s-ar regăsi în logica hegeliană atunci când vine vorba despre „rostirea" nemijlocită; mai precis, în doctrina fiinţei. Desigur, aşa cum s-a precizat, există aici nişte nuanţe care ar putea chiar invalida ideea că determinaţiile fiinţei sunt asemenea categoriilor aristotelice. Acum, în cadrul doctrinei esenţei, s-ar putea regăsi semnificaţia kantiană a categoriilor, aceea de predicate originare (deşi această caracterizare a lor este discutabilă). Deci, problema care se pune este în ce măsură determinaţiile esenţei sunt de aşa manieră construite încât se spun despre un substrat sau în ce măsură unul dintre membrii cuplurilor de determinaţii funcţionează ca subiect care primeşte determinaţia dată de predicat (din nou, în contextul în care doctrina esenţei nu cuprinde discuţia despre judecată ca atare, dar forma judecăţii, sau a diviziunii originare, este operativă aici).

În legătură cu categoriile kantiene, s-a spus că ele ar aminti de funcţiile din matematica actuală sau cu ceea ce în logica propoziţiilor se numeşte funcţie propoziţională[15]. Deşi Kant nu a vorbit nicăieri despre astfel de funcţii, totuşi, categoriile sale ar fi cel puţin în germene asimilabile acestora. Care este structura unei funcţii propoziţionale? F(x) are două componente: x este nedeterminata iar F este funcţia care determină pe x. Structura judecăţii clasice era SP, în care S este subiectul, iar P predicatul. Diferenţa faţă de funcţia propoziţională – desigur, doar structurală, pentru că mai există şi alte tipuri de diferenţe care s-au pierdut din vedere atunci când judecata a fost redusă la o simplă formă simbolică – este dată de faptul că S şi P sunt două noţiuni care au propria lor determinare. Predicatul fie este o notă a subiectului (adică, într-un anumit sens, o noţiune subordonată) – caz în care judecata este analitică, în sens kanian –, fie este o altă noţiune care adaugă

[15] Alexandru Surdu, *Filosofia modernă*, Ed. Paideia, Bucureşti, 2002, p. 106.

ceva la conceptul subiectului, caz în care judecata este sintetică. „Rostirile" de tip SP pot avea loc numai ținând cont de cele douăsprezece categorii kantiene. Deci, orice judecată trebuie să se încadreze în cel puțin una dintre cazurile stipulate în tabla categoriilor. Nu există judecăți care să nu fie nici cantitative, nici calitative, nici relaționale şi nici modale. Tabla judecăților stă la originea tablei categoriilor kantiene[16]. În cazul funcțiilor propoziționale, x nu este noțiune, iar F nu este predicat în sens clasic. X pare să fie un simplu loc gol care este determinat de către funcțiile, relațiile şi predicatele care i se adaugă. X, în acest context, ar fi subsistentul nedeterminat, iar nu o noțiune cu sferă şi conținut fixate. În cazul în care se acceptă că semnificația kantiană a categoriilor este legată de aceste funcții propoziționale, atunci judecata – iar nu noțiunea – devine actul originar al gândirii, noțiunea formându-se pe baza actelor judicative. Chiar definiția, în acest context, nu ar mai fi expunerea noțiunii desfăşurate pe notele sale, ci o judecată în cadrul căreia se foloseşte inevitabil copula „este". Deci: „Omul este animalul înzestrat cu rațiune" nu este o definiție care doar datorită formelor lingvistice este exprimată sub forma unei judecăți; dimpotrivă, un nedeterminat x este om dacă este animal şi dacă este înzestrat cu rațiune. Simbolic, lucrurile ar arăta astfel:

Fie O predicatul „om", A predicatul „animal" şi R predicatul „rațional"
Atunci: (1) $A(x)\&R(x)\rightarrow O(x)$

Ar fi greu de acceptat că (1) este o definiție a unei noțiuni în sens clasic. Totuşi, aceasta pare să fie transcrierea definiției de mai sus a omului. Evident, definiția se poate schimba; ea nu mai este supusă aceleiaşi necesități sub care părea să fie aşezată definiția omului în termenii logicii clasice, mai cu seamă că întrebuințarea copulei „este" nu redă identitatea nemijlocită a celor două părți ale definiției. Dimpotrivă, legătura între ele pare să fie arbitrară, necesare fiind numai condițiile de adevăr ale operatorilor logicii simbolice.

Dacă se ia în calcul structura logică a categoriilor kantiene, acestea par să fie mai aproape de funcțiile propoziționale. Dacă, însă, se are în vedere intenția generală a *Criticii rațiunii pure*, şi anume aceea de a stabili cum sunt posibile judecățile sintetice *a priori*, atunci este mai adecvată înțelegerea categoriilor în termenii logicii clasice. Desigur, lucrarea lui Kant este construită pe structura unei lucrări de logică. Totuşi, nu este propriu-zis o lucrare de logică. Este, cel mult, o lucrare despre logica transcendentală, iar aceasta nu trebuie redusă, nici structural şi nici în ceea ce priveşte conținutul, la logica generală.

Date fiind aceste considerațiuni despre semnificațiile aristotelice şi kantiene ale categoriilor, dar şi despre structura şi sensurile logicii hegeliene, s-ar putea da un răspuns la interogațiile formulate în debutul lucrării.

[16] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, *loc. cit.*

Categorii, determinații ale gândirii şi concepte

Aşa cum s-a văzut până acum, specificitatea categoriilor este dată de posibilitatea ca acestea să se spună despre ceva. Despre ce anume s-ar putea spune determinațiile logicii hegeliene şi cum se spun ele? Determinațiile ființei se spun pe ele însele în mod nemijlocit. Dar, spunându-se pe ele însele, le spun şi pe toate celelalte. Conceptul hegelian de „trecere" este acela care garantează acest fapt. Deci, orice determinație a ființei ar fi rostită, toate celelalte sunt imediat gândite. Desigur, expunerea acestora în logica hegeliană dă senzația că ar fi vorba despre un fel de succesiune. Mişcarea conceptului în doctrina ființei – ca, de altfel, în toată logica hegeliană – nu se petrece, însă, în timp. Chiar în debutul logicii Hegel afirmă că aceasta este modul în care gândea Dumnezeu înainte de crearea lumii şi a spiritelor finite. Această afirmație, dublată de faptul că timpul este o determinație care apare în filosofia naturii – şi apare în mod mijlocit, iar nu imediat – susține teza că logica lui Hegel nu are nimic de-a face cu determinația temporalității. Deci, chiar reflectarea şi medierea care apar în doctrina esenței şi doctrina conceptului, respectiv, nu au legătură cu temporalitatea. Specificul doctrinei ființei este trecerea imediată de la o determinație la alta. Desigur, putem spune că medierea există şi aici; dar aceasta nu este încă dezvoltată şi prezența acesteia se va revela abia în doctrina conceptului. Determinațiile ființei, însă, se nasc prin trecerea imediată a uneia în alta. Este, atunci, vorba despre categorii? Dacă determinațiile ființei se spun una *despre* alta, da. Numai că, mai degrabă, aceste determinații se spun una *pe* alta. Adică, spunând-o pe una şi încercând să înțelegem ce spunem, ajungem să le spunem imediat pe toate celelalte. Deci, în doctrina ființei mai degrabă nu ar fi vorba despre categorii. De asemenea, acestea nu se spun despre idee, ci spun ideea în mod nemijlocit. În plus, dacă luăm categoriile în sens aristotelic, acestea au mai degrabă o semnificație gramaticală şi lingvistică, şi mai puțin logică. S-ar putea considera că determinațiile ființei sunt rostiri fundamentale nemijlocite, dar acest lucru nu ar fi chiar în spiritul filosofiei hegeliene. Deci, determinațiile ființei par să nu aibă prea multe lucruri în comun cu categoriile în accepțiune kantiană (de predicate originare) şi par să aibă numai nemijlocirea în comun cu categoriile aristotelice.

În doctrina conceptului intervine mijlocirea pe lângă toate aspectele menționate deja în legătură cu determinațiile ființei. În plus, apare teza că ideea despre care se dezbate în această a treia parte a logicii hegeliene are forma subiectivității. Aici pare să fie vorba despre o depărtare de semnificația aristotelică a categoriilor şi o apropiere de cea kantiană. Categoriile kantiene sunt transcendentale şi, implicit, ale subiectivității. Totuşi, judecăților kantiene le lipseşte ideea medierii: par să fie acte spontane ale intelectului care au ca scop ordonarea diversului furnizat prin intuiție. Scopul *Criticii rațiunii pure* pare a fi acela de a stabili cum sunt posibile judecățile sintetice *a priori*, iar nu cum se pot media aceste judecăți. Filosofia lui Kant pare să fie absolut cantonată în reflectare, din vreme ce nu există nici o mediere în judecățile sintetice *a priori*, ci numai

simpla constatare că ele se petrec, că prin ele progresează cunoaşterea şi că sunt acte spontane de organizare a diversului intuiției.

Singura parte a logicii hegeliene care ar permite apelul la categorii ar fi, atunci, doctrina esenței. Numai că aici ar fi vorba despre o nuanță în plus. Determinațiile esenței se spun despre un subsistent, care ar fi ideea. Acest lucru se poate accepta. Categoriile lui Aristotel se spun despre ceva ca despre un subsistent; ceea ce apropie interpretarea aristotelică de cea hegeliană. De asemenea, determinațiile esenței se spun nemijlocit; reflectarea nu este încă mijlocire. La fel categoriile aristotelice, care se spun nemijlocit despre un subsistent. Structura care pare să fie la lucru în doctrina esenței este diviziunea originară. Se poate accepta că aici există o apropiere de Kant; diferența ar fi că, la Kant, avem de-a face cu o alăturare transcendentală a determinațiilor categoriale care nu vizează decât organizarea diversului intuitiv, alăturare pe care Hegel vrea să o deducă în mod genetic (deşi apropierea este, aici, puțin forțată). Determinațiile esenței din logica hegeliană pot fi considerate chiar predicate care se rostesc despre un subsistent nemijlocit. Fiecare nouă determinație se spune ca un predicat despre cea care a căzut în nemijlocire (în registrul ființei), ceea ce face ca determinația nemijlocită să se spună prin altul, adică prin determinația reflectată care ține de domeniul esenței. Ceea ce ar face loc unei interpretări predicative a determinațiilor esenței. Toate acestea pot fi acceptate, cu forțări mai mari sau mai mici ale ideilor lui Hegel. Ceea ce este, însă, imposibil de eliminat este faptul că determinațiile esenței spun sau rostesc ideea în forma reflectării. Dacă se acceptă că forma reflectării aduce cu sine relația predicativă, atunci, în doctrina esenței a lui Hegel, mai mult decât în celelalte părți ale logicii sale, poate fi vorba despre categorii.

CONCEPTUL DE VIS ŞI REALITATE ÎN ROMANUL LUI DOSTOIEVSKI *CRIMĂ ŞI PEDEAPSĂ*

IONUȚ ANASTASIU[1]

1. Un oraş în descompunere

Metaforă a unui drum, a unui labirint viu propice peregrinării neobosite si nesfârşite, ce este cuprinsă câteodată de deznădejde şi îndoială, o mişcare a conştiinţei în căutare de sine pe un parcurs sinuos, plin de primejdii, iată cum ne apare experienţa esenţială din *Crimă şi pedeapsă*. Romanul lui Dostoievski surprinde lumea citadină în faza ei descompusă, într-un moment aparte, atunci când pustiul vine să se instaureze peste oraş, înlocuind ceea ce fusese statornic, bine înrădăcinat prin forme instabile, cuprinse parcă de o agitaţie delirantă, lipsită de noimă. Lumea citadină este dintr-o dată supusă prefacerii, disoluţiei rapide, fulgerătoare.

O dată deschise paginile acestei carţi, ne întâmpină atmosfera îmbâcsită de praf şi miasme pătrunzătoare a Petersburgului, oraş ce închide în el toate zbaterile fiinţei; o fiinţă abandonată neliniştii interioare şi sufocării pricinuită de apăsarea necurmată a exteriorului. Încă de la început se întreţese o relaţie stranie între dezechilibrul interior al lui Raskolnikov şi negura copleşitoare care s-a aşezat asupra oraşului; destinele lor se intersectează, sunt deopotrivă legate şi supuse aceleiaşi pierderi şi disoluţii[2]. Întreaga naraţiune, a cărei complexitate atinge uneori proporţii uimitoare, porneşte de la această întrepătrundere survenită între viaţa lui Raskolnikov şi aceea a Sankt Petersburgului, comportamentul eroului traducând fidel dereglările ce intervin în viaţa cotidiană a oraşului. Oraşul este o parte a enigmei, mahalalele sale, podul peste Neva, mansarda, trecătorii grăbiţi sunt fragmente din sufletul lui Raskolnikov şi poate nu este deloc exagerat să afirmăm că oraşul este în egală măsură vinovat de crima comisă de tânăr, mai mult decât atât, se

[1] Academia de Studii Economice din Bucureşti.

[2] Iată reacţia lui Raskolnikov în clipa coborârii sale în stradă: ”Afară era o căldură copleşitoare, zăpuşeală, lumea se înghesuia pe trotuare, pretutindeni se zăreau grămezi de var, de cărămizi, schele, praf, şi peste tot domnea acea putoare specifică din timpul verii, binecunoscută oricărui locuitor al Petersburgului, căruia nu-i dă mâna să-şi închirieze o vilă la ţară; acestea toate impresionară neplăcut nervii şi aşa destul de zdruncinaţi ai tânărului. Duhoarea nesuferită a crâşmelor, foarte numeroase în acea parte a oraşului, şi beţivii pe care-i întâlnea la tot pasul, deşi era zi de lucru, întăreau coloritul trist şi respingător al priveliştii. O clipă, trăsăturile fine ale tânărului oglindiră un sentiment de adânc dezgust. (...) El făcu doi, trei paşi, apoi căzu într-o adâncă visare, sau mai bine zis, într-un fel de toropeală; mergea înainte fără să vadă nimic în jurul lui şi, de altfel, nici nu voia să vadă” (Dostoievski, *Crimă şi pedeapsă* p. 8).

poate afirma că, într-o oarecare măsură, omorul săvârşit de Raskolnikov este dictat de către oraş.

Raskolnikov poartă în sine un chin nemăsurat; fiinţa lui este cuprinsă de o teribilă nerăbdare şi o precipitare care îl îndeamnă să părăsească tot ceea ce s-a sedimentat în el odată cu trecerea anilor şi să se aventureze pe drumul cunoaşterii propriilor limite. Romanul lui Raskolnikov este romanul cunoaşterii transcendentale, locul tainic în care eul se deschide asupră-şi şi se priveşte în lăuntrurile sale. Iar punctul de plecare al acestei cunoaşteri este constituit dintr-o peregrinare interioară, o depărtare din sânul familiarității şi al lumii ce oferă siguranță şi certitudine. Raskolnikov nu se poate împotrivi acelei forțe care lucrează tainic în el şi care pare izvorâtă atât dintr-o dorință nemărginită de cunoaştere, cât şi dintr-un orgoliu inepuizabil; eroul pare să nu-şi poată stăpâni visurile megalomanice care l-au copleşit. De altfel, amestecul acesta de vanitate şi aspirație la autocunoaştere îi imprimă lui Raskolnikov un caracter ambiguu, de aceea el va purta tot timpul semnul acestei sfâşieri interioare între cele două laturi ale personalității sale. Lipsa de măsură care-l caracterizează provine din neputința de a opta, de a crea o fisură în orgoliul său şi a se reîntoarce în mijlocul oamenilor de unde a plecat, alături de propria familie. Vanitatea îl împinge pe Raskolnikov să abandoneze identitatea sa socială inițială, banală, lipsită de strălucire şi să se aventureze pe drumul cuceririi unui status social radical diferit, ce va culmina cu ocuparea unei poziții aparte în cadrul societății, unde totul este permis şi nimeni nu îndrăzneşte să-l tragă la răspundere pentru faptele sale.

2. Modelul întruchipat de Napoleon

La originea acestei dorințe nebune stă figura lui Napoleon, omul care a reuşit să răstoarne condiția sa modestă şi să-şi construiască un destin grandios, ce s-a înălțat însă pe un morman de cadavre. A fost nevoie să moară în mod violent milioane de oameni pentru ca Napoleon să-şi poată edifica gloria. Acesta este şi visul înaripat al lui Raskolnikov, dorința lui cea mai puternică: să se rupă de ordinea omenescului, să-şi dovedească sieşi că e capabil să-şi depăşească limitele, chiar cu prețul comiterii unei crime oribile, dar înțeleasă ca fiind absolut necesară, asemeni unei probe de inițiere, în care se testează nu atât curajul unei persoane, ci, mai ales, capacitatea acesteia de a-şi stăpâni emoțiile, de a-şi controla într-un mod minuțios sentimentele. Prin această probă la care se supune în mod voluntar, Raskolnikov nu doreşte să-şi demonstreze sieşi faptul că este capabil să devină un criminal, ci altceva, infinit mai important, respectiv că poate să comită o crimă şi aceasta să nu-i afecteze conştiința sub nicio formă, să-şi poată controla în întregime emoțiile. Aşa cum în unele rituri de inițiere băieții care sunt biciuiți cu bestialitate nu numai că trebuie să suporte fără să protesteze acest tratament agresiv la care sunt supuşi, ci, la final, trebuie să sară în sus de bucurie şi să râdă zgomotos, la fel,

un om autentic trebuie să arate că este capabil să-şi stăpânească afectele, să fie de neclintit în ceea ce priveşte drumul pe care a pornit, un drum inaccesibil gloatei, pe care pot merge numai oamenii cu adevărat puternici.

Viaţa lui Napoleon Bonaparte i-a întărit convingerea că un om poate să-şi depăşească limitele numai dacă urmează cu stricteţe un plan şi nu se lasă abătut din calea sa, indiferent de preţul plătit; Napoleon este, redus la esenţă, o ficţiune ridicată la rang de simbol al supraomenescului, iar Raskolnikov este asemeni unui prizonier rămas închis în propria sa capcană clădită pe fascinaţia faţă de acest model iluzoriu; mai exact, Napoleon i-a sugerat existenţa unei lumi cu infinite posibilităţi, iar el a devenit captivul acestor iluzii. Este important de subliniat că vanitatea lui Raskolnikov se întemeiază pe o ficţiune, pe imitarea unui model idealizat, adaptat la nevoile visătorului – de altfel, Raskolnikov este un foarte mare visător, unul dintre cei mai mari din istoria literaturii europene.

Raskolnikov întreţine cu acest model imaginar, născut din nevoia sa de schimbare şi din nemulţumirea care-i roade sufletul de a fi doar ceea ce este, un tânăr oarecare al cărui destin nu este decât o mică rotiţă din mecanismul gigantic reprezentat de Petersburg, o relaţie specială; pe de o parte el, este respectat, aproape venerat câteodată, dar, pe de altă parte, îi este contestată autoritatea, mândria lui Raskolnikov neputând suporta idolatrizarea fără margini a împăratului francez. Napoleon este o prezenţă inconstantă; fundament şi exemplu al teoriei lui Raskolnikov despre oamenii superiori care trebuie să-i conducă pe cei slabi şi care nu pot fi judecaţi de aceştia pentru faptele lor, Napoleon este abandonat ulterior, întregul chin care-l va măcina pe Raskolnikov după săvârşirea crimei fiind un semn al despărţirii sale de maestrul său fictiv.

Napoleon se dovedeşte în final a fi un ideal lipsit de profunzime, rolul său de îndrumător spiritual a eşuat; în loc să fie o punte către lume, el a deschis porţile temniţei siberiene; va exista totuşi un câştig aici, dar el nu i se datorează nici pe departe lui Bonaparte, căci Raskolnikov va eşua în demersul său de a-şi anestezia propria conştiinţă, de a distruge însuşi fundamentul moralităţii. În cele din urmă, la capătul lumii simbolizat de Siberia, se va declanşa o adevărată criză în sufletul lui Raskolnikov, semn al eşecului idealurilor sale de a-şi anihila conştiinţa şi de a trăi în afara legilor unei moralităţi elementare, ce afirmă, de exemplu, că uciderea unui om sau mai multor oameni este întotdeauna, indiferent de contextul social sau politic în care ea este comisă, o crimă şi nimic altceva, o acţiune rea prin excelenţă. Concluzia este evidentă: Raskolnikov nu are puterea să devină un nou Napoleon Bonaparte, dar el dă dovada unei forţe infinit mai importante, fiind suficient de curajos să-şi asume faptele sale, astfel încât, pe o scară a moralităţii, împăratul Napoleon este un biet pitic comparat cu anonimul student Rodion Romanovici Raskolnikov, care a căpătat proporţiile unui uriaş la nivel simbolic.

Înstrăinarea lui Raskolnikov faţă de lume are loc pe două planuri. Este mai cu seamă o sustragere a fiinţei lui dinaintea lumii, o separare de oamenii apropiaţi, a căror prezenţă el o evită. Câteodată, atunci când întâlnirea cu aceştia – în special cu membrii propriei familii – nu poate fi cu nici un preţ ocolită, el recurge la ascunderea

îndărătul unei măşti, însă niciodată nu reuşeşte să se disimuleze pe de-a-ntregul. Familia îi trezeşte totuşi anumite sentimente pe care nu şi le poate reprima şi emoția îl va încerca întotdeauna în preajma mamei şi surorii sale. El intuieşte că aceste două ființe vor fi o stavilă în realizarea planurilor sale, de aceea va încerca să fugă de ele, să le abandoneze. Pe de altă parte, Raskolnikov se smulge din propria-i rădăcina, întoarce spatele propriului trecut pe care doreşte să-l şteargă cu totul într-o clipă. Cât mai degrabă, trecutul trebuie să fie anulat, căzut în uitare pentru ca nu cumva el să poată fi reactualizat de o amintire fugară a copilăriei, a tatălui mort sau a orăşelului de provincie unde s-a născut. Însă, în mod involuntar, imaginile trecutului îi vizitează sufletul; în vis el se reîntoarce la anii copilăriei şi retrăieşte senzațiile pe care le-a avut când mergea cu tatăl său la biserică, la mormântul bunicii şi al frățiorului său.

Pribegiile acestui însingurat au un caracter tensionat, trăirile îi sunt intensificate la maximum; pentru Rodion Romanovici a ieşi pe uşa mansardei sale nu înseamnă a vedea lumea, a o căuta cu o privire lacomă, ci a aluneca în miezul unei reverii neterminate, a fi prins fără scăpare într-o meditație lăuntrică care îi paralizează orice contact direct cu lumea exterioară. Astfel, pe masură ce se afundă în cotloanele şi piețele oraşului, Raskolnikov cade într-o uitare de sine totală. În fața lui se perindă forme ireale, cu contururi şterse. Se lasă condus în cele mai neaşteptate locuri, trecând din centru spre periferie, dintr-o periferie într-alta, străbătând neabătut drumurile pe care reveria sa dinamică i le deschide înainte. Dar el lasă totul în urmă, pierzându-se mereu şi mereu în el însuşi.

Stranietatea rătăcirii lui Raskolnikov se relevă în faptul că privirea este absentă, că el niciodată nu vede nimic din locurile pe unde trece, cu exceptia unor foarte scurte tresăriri ale ochiului provocate de viermuiala urbană cu care se intersectează în peregrinările sale. Atenția lui gravitează mereu în jurul sinelui propriu, înăuntrul privirii, departe de lume. Ființa lui s-a ferecat într-o zonă inaccesibilă, unde s-au strâns laolaltă gândurile, tristețile şi privirile lui enigmatice. Sufletul lui Raskolnikov este înveşmântat într-o taină ce nu se lasă atinsă de niciun lucru exterior. În acest mister şi în vălul care îl acoperă, faptul dezvăluirii şi ascunderea însăşi îşi schimbă reciproc rolurile.

Raskolnikov e stăpânit de o nevoie continuă de spațiu, ființa lui e dornică să cunoască întinderile vaste ale lumii. El este un privitor fascinat de orizontul care se deschide larg înaintea sa. În schimb, peste tot în jurul său domneşte aceeaşi aglomerație, acelaşi aer înăbuşitor, elemente specifice acestui oraş echivalat simbolic cu spațiul închis care sfărâmă în sine dorința oamenilor de a regăsi acea privire originară, a cărei perspectivă îmbrațişează lumea în întregul ei, fără oprelişti: „Aici şi străzile, ca şi odăile, parcă nu au ferestre. Doamne, ce oraş!..."[3], exclamă plină de indignare Pulheria Alexandrovna, mama lui Rodion Romanovici. Căldura maternă şi spiritul provincial, nepervertit al Pulheriei Alexandrovna o fac pe aceasta să intuiască exact una din problemele acute ale fiului ei. Totul în ea se revoltă

[3] *Ibid*., p. 227.

împotriva îmbâcsirii citadine, a dezrădăcinării şi a disimulării permanente, toate acestea având drept cauză oraşul închis, neaerisit. Sufletele oamenilor sunt profund alterate de acest oraş construit de Dostoievski după modelul infernului lui Dante.

Spre comparaţie, în opera literară a lui Tolstoi vederea străfundurilor are loc nemijlocit; privitorului i se înfăţişează formele primare aşa cum sunt ele, dezgolite în faţa unui privitor ce le contemplă tulburat, uitând cu totul de sine, visând aproape destrămarea propriului eu în lumina orbitoare iradiată de univers. Dar misterul fiinţei nu are nici pe departe un caracter ocult, ci o strălucire supramundană, totul fiind concentrat într-o viziune arhitectonică a lumii, a unei lumi însufleţite de muzica primordială a Creatorului. Nu există nici un văl care să acopere taina lumii, ci doar o negură care întunecă cel mai adesea privirile oamenilor. Aceştia au obligaţia să descopere în ei, sub învelişul ignoranţei şi al nepăsării cotidiene, privirea pură care să-i orienteze către înaltul cerului.

O taină, sau mai exact fiinţa care survine într-un mod tăinuit, într-o stare de nepătruns şi lipsa esenţială de spaţiu, acestea sunt punctele de la care pornesc peregrinările lui Raskolnikov. În ele rezidă tentativa lui de a-şi trăi în mod plenar posibilităţile. Ceea ce ne asigură de profunzimea demersului său.

3. Reveria apei primordiale

Amurgul zilei şi crepusculul nopţii sunt momentele predilecte de rătăcire ale lui Raskolnikov. El iese uneori pe străzi şi în plină zi, dar, într-un asemenea moment, niciodată nu reuşeşte să ajungă la intensitatea unei puternice reverii dinamice. Lumina zilei nu este prielnică viziunii, ci doar accentuării sentimentului exilului. Apropierea autentică, plină de viaţă, de limitile relităţii, de clipa în care totul se cufundă în viziune şi energiile lumii sunt presimţite cu o acuitate tulburătoare, animalică aproape, nu se poate produce decât atunci când mixtura de lumină şi întuneric nu poate fi desfăcută. Este ca şi cum Raskolnikov ar adulmeca momentul în care, ca de la sine, lumea îşi va deschide limitele, lăuntrurile vor fi date la iveală şi realul îşi va afla din nou sensul său primordial, acela de a semnala rătăcitorului singuratic că nu va fi copleşit de drumul său. Relevarea conexiunii esenţiale dintre peregrin şi drumul său nesfârşit are rolul de a-l salva pe acesta de la disperare, în sensul asumării condiţiei sale de rătăcitor şi a găsirii unui sens chiar şi atunci când nimeni altcineva nu mai găseşte nicio ieşire. Realul se arată atunci ca un semn indispensabil ce pune în lumină nemărginirea rătăcirii însoţită de misterul împlinirii ei.

Rătăcirea nu este însă ceva uniform, ci există momente şi locuri privilegiate, ce favorizează apariţia viziunii. Reveria activă a lui Raskolnikov prinde viaţă şi se amplifică nemăsurat în clipa când el se apropie de apele Nevei. Rodion Romanici se opreşte pe pod şi priveşte cu interes „în lungul apei”, se lasă impregnat de substanţa ei lichidă. Proximitatea apei, curgerea ei domoală şi ritmată îl poartă

către adâncul universului. „Aplecat peste parapet, urmărea mecanic ultima licărire trandafirie a asfinţitului, şirul de case tot mai întunecate în amurgul ce se lăsa pe nesimţite, un geam depărtat, undeva la mansardă, pe partea stângă a cheiului, incendiat o clipă de ultima rază de soare, apa neagră a canalului, da, tocmai apa o privea cu o atenţie deosebită. Apoi, cercuri roşii prinseră a i se roti în faţa ochilor, casele se clătinară, trecătorii, cheiurile, echipajele, totul în jur începu să joace. Tresări, salvat poate din leşin de o apariţie stupidă şi hidoasă..."[4] Ni se descrie o trecere de la viziunea esenţială către o reverie maladivă a lumii, un mod bolnav de a visa, înclinat către distrugere şi mai ales autodistrugere.

În fapt, fragmentul de mai sus este ilustrativ pentru relaţia strânsă dintre drumul cotit, lăturalnic al lui Raskolnikov şi unduirea şerpuitoare a apei. Astfel, putem să înţelegem rolul central jucat de apă în reveriile dinamice ale lui Rodion Romanici. Apa îi provoacă de fiecare dată o trăire profundă, ce nu poate fi însă echivalată cu o simplă emoţie sau cu o manifestare de ordin afectiv, căci este vorba de ceva mult mai intens şi mai profund, o nevoie esenţială a cărei origine este dincolo de sentimente sau emoţii; apa îl dizlocă mersului său singuratic şi-l transpune scurgerii ei implacabile, ca o vrajă. Element prin excelenţă dialectic, apa se oferă într-o varietate de forme şi culori antagonice, deschise viziunii şi visării, dar şi vederii fără limite a depărtării, a participării directe, vizuale la viaţa lumii. Fiind totodată centru şi periferie, apa este o metaforă a vieţii însăşi, aflată însă în radicală opoziţie cu viermuiala oraşului, ce este înţeleasă ca şi cum ar fi o pseudo-viaţă. Imaginea creată de Dostoievski este uluitoare în simplitatea sa; fără să-şi dea seama, oamenii sunt captivii unei iluzii, fiind integraţi într-o viaţă a oraşului care nu este a lor în mod real, dar pe lângă care curge în permanenţă viaţa reală simbolizată de apă, ale cărei unde se înfiltrează de-a lungul întregului oraş într-o reţea labirintică infinită.

Intimitatea apei îi suscită lui Raskolnikov nostalgii ambivalente, reziduuri ale unor tensiuni primordiale: fascinaţie a morţii, a dizolvării în substanţa maternă, dar şi seducţie a vieţii, renaştere plină de vitalitate în sânul vieţii[5].

Apa este elementul metamorfozelor. Apa visată, apa care scaldă sensibilitatea onirică a lui Raskolnikov este apa albastră. Simbol al purităţii şi inocenţei, al unei forţe zămislitoare în procesul propriu de creştere interioară, viziunea apei albastre restabileşte legăturile cu solul originar, orientează rătăcitorul înfundat pe un drum

[4] *Ibid*., p.162.

[5] Raskolnikov adoră uneori viaţa cu o forţă extraordinară: „Unde am citit oare, se gândea Raskolnikov, mergând mai departe, că un condamnat la moarte, cu un ceas înainte de execuţie, spunea sau se gândea, că dacă ar fi silit să trăiască undeva la o mare înălţime, pe piscul unei stânci oarecare, pierdută în ocean, pe un loc atât de îngust, încât abia i-ar fi încăput picioarele, iar jur-împrejur ar fi numai prăpăstii, valuri, întuneric etern, singurătate şi furtună, şi să rămână pe spaţiul acela de jumătate de metru o viaţă întreagă, o mie de ani, o veşnicie, tot ar fi mai bine decât să moară! Numai să trăieşti, să trăieşti, să trăieşti! Oricum ar fi viaţa - dar să trăieşti!... Cât adevăr e în asta, Doamne, cât adevăr! Cât de ticălos e omul! Dar şi mai ticălos este acela care pentru asta îl numeşte ticălos, adăugă el după o clipă." (Dostoievski, *Op. cit*., p. 185).

fără ieşire. Viziunea străpunge duritatea realului, aerul îmbâcsit de praf al Petersburgului se rarefiază.

Dar nu trebuie să uităm că albaştri sunt şi ochii Soniei Marmeladova, ceea ce nu este deloc întâmplător, căci Raskolnikov, în reveriile sale, va face o legătură inconştientă între apă şi ochi. Ochii săi de culoare albastră îi asigură Soniei un soi de invulnerabilitate în faţa păcatului de parcă ea ar purta semnele unei puteri misterioase, de nepătruns; s-ar zice că, datorită purităţii ochilor ei, Sonia nu îşi are originea în lumea aceasta, ci provine dintr-o altă lume, de aceea ea nici nu este propriu-zis o prostituată, întrucât păcatul nu o poate atinge. Ochii ei sunt asociaţi apei visate, necontaminată de nimic exterior, ca şi cum în ei poate fi găsit secretul vieţii autentice. De altfel, Raskolnikov vede în Sonia, chiar dacă într-un mod relativ confuz, nedesluşit, tocmai aceste semne ale unei frumuseţi imperceptibile unui om obişnuit, el nu o vede aşa cum pare să fie, ci cum este cu adevărat, el vede invizibilul din vizibil, pătrunde cu privirea dincolo de ceea ce se vede.

Apa neagră constituie celălalt pol al reveriei provocate de apă. Este apa înecaţilor, a sufletelor pierdute în murdăria lumească, ce şi-au pierdut graţia şi fericirea. Apa neagră soarbe şi atrage cu putere sufletul rătăcit care s-a lăsat cuprins de presiunea exercitată asupra sa de iluzia reprezentată de oraş şi de incertitudinile de tot felul. Apa neagră se dezvăluie oamenilor ca un capăt de drum inevitabil, ca singurul capăt de drum posibil, topind în sine teama fiecărui om în faţa eşecului şi preschimbând-o în fatalitate. Căci romanul „crimei şi al pedepsei" este de asemeni un splendid simbol al raportului intim dintre posibil şi real, dintre ceea ce este şi ceea ce ar fi posibil să fie, precum şi al luptei încrâncenate dintre libertatea eului solitar şi destinul impersonal şi inexorabil. Şi Raskolnokov este un foarte bun exemplu în acest sens; există momente când voinţa îi este paralizată, când totul în el se blochează şi fiinţa lui sau poate, cine ştie, o altă fiinţă, neştiută, acţionează de parcă ar fi o simplă unealtă în mâinile nevăzute ale unei forţe străine. Dar, pe de altă parte, acelaşi Raskolnikov face elogiul libertăţii absolute, teoretizând în articolul publicat de el sau în discuţiile cu ceilalţi, un tip uman căruia nimic nu i se poate opune, care este sortit să fie liber şi să-i domine pe toţi oamenii, fără excepţie.

4. Realitate, vis şi coşmar

Imaginarul vizual pe care Dostoievski îl construieşte în *Crimă şi pedeapsă* are în centrul său legătura adâncă dintre apa albastră, ornamentele exterioare şi cupola bisericii unde se reflectă razele asfinţitului de soare. Toate acestea consfinţesc unirea pământului cu cerul, în chiar mersul domol şi cotit al apelor Nevei şi alcătuiesc o „imensă panoramă cu adevărat superbă"[6], panoramă de la care, însă, privitorul Raskolnikov pare alungat; s-ar zice că lumea nu doreşte să-l

[6] *Ibid*. p. 110.

integreze splendorii ei nețărmurite. Este ca şi cum privitorul nu ar merita să vadă ceea ce universul are de arătat. Raskolnikov nu poate fi integrat în această „panoramă", în fața acestei frumuseți ce pare venită dintr-o altă lume el se simte stingher, rămânând prizonierul obsesiilor sale, rătăcind confuz în jurul propriului sine. Şi totuşi, privirea lui nu are cum să nu vadă măreția acestui peisaj în care pulsează o vitalitate primordială, pentru o clipă ea se simte chemată de strălucirile luminii cereşti. Privirea răspunde astfel aspirației ascunse a ființei şi poate că tot acest travaliu şi această frământare nu au drept scop decât reintegrarea lui Raskolnikov în peisajul din care simte că a fost expulzat sau, mai exact spus, din care s-a autoexclus. Privirea vine atunci ca să atenueze pe cât se poate sentimentul cumplit pe care-l încearcă eroul lui Dostoievski, acela de a fi un proscris nu în raport cu oamenii, ci cu lumea pe de-a-ntregul.

În preajma acestei privelişti minunate rătăcirea a atins punctul culminant. Conflictul din sânul ființei este din nou regenerat, vechile nelinişti sunt reînsufleţite tocmai în apropierea certitudinii ultime pe care o oferă lumea, nesiguranța este chemată la viață din însăşi inima statorniciei. Viziunea abisului care se află în spatele oricărui lucru aparent durabil transformă rătăcirea într-o prăbuşire continuă, căreia nimic nu i se poate opune, şi unde orice efort de a stăvili această cădere nu face decât să o accelereze tot mai mult, asemeni zbaterilor unui om care e înghițit de nisipuri mişcătoare.

Structura romanului *Crimă şi pedeapsă* a fost astfel concepută încât peisajul superb, care dă senzația unei reînnoiri depline a forțelor creatoare ale lumii, să se preschimbe treptat într-un tablou funest, o privelişte de coşmar ce hrăneşte spaimele şi ororile sufletului omenesc, ecou al nenorocirilor de care este copleşită ființa. În această operă a lui Dostoievski, acțiunea la nivel simbolic se derulează după următoarea schemă: viața se prelungeşte în vis şi visul devine coşmar. Visul înspăimântător al lui Raskolnikov din ziua dinaintea crimei urmează exact această traiectorie; copleşit de oboseală şi de gânduri sumbre, el adoarme în tufişurile de pe Petrovski Ostrov. Visul, la început îmbibat de parfumul reminiscenței vârstei copilăriei, va fi copleşit de o întâmplare înfiorătoare. „Creierul bolnav făureşte adesea visuri extraordinar de precise şi de vii, care par grozav de reale. Uneori, imaginile ce se înfiripă sunt monstroase, dar atmosfera din vis, împrejurările şi întregul proces al reprezentării sunt atât de veridice, pline de amănunte atât de subtile şi de neaşteptate, care corespund şi întregesc într-o îmbinare atât de artistică întreaga plăsmuire, încât, treaz fiind, acelaşi om nu le-ar putea închipui nici dacă ar fi un maestru de talia lui Puşkin sau Turgheniev. Aceste vise, vise bolnăvicioase, trăiesc de obicei multă vreme în conştiință şi impresionează puternic organismul şubrezit şi surescitat"[7].

Veridicitatea imaginilor onirice implică deci postularea existenței unui regim inconştient al naturii umane. Produsele acestuia nu sunt simple plăsmuiri fantastice, ci ele țin de esența adevărului ființei; această lume stranie este semnul unei

[7] *Ibid.*, p. 56.

deschideri aparte spre fuziunea cu străfundurile firii. Dar lucrul cel mai important asupra căruia autorul insistă în acest pasaj este faptul predominanţei acestui regim imaginar asupra facultăţilor raţionale de cunoaştere ale realului. Realul este inconsistent, ambiguu, în el nu răzbate nici-o tensiune cu adevărat puternică, exteriorul te înconjoară ca un amestec de lucruri palide, lipsite de soliditate. Numai în lumea visului, şi nici măcar în toate visele, ci numai în unele dintre ele, creaţii ale unui „creier bolnav" – ceea ce trebuie tradus nu în termeni medicali, ci în sensul atingerii acelui punct sensibil în care nebunia devine echivalentă cu geniul – plăsmuirile fiinţei prind viaţă, aspiraţiile cele mai intime sunt stârnite de intensitatea trăirii onirice şi odată cu ele sunt trezite şi cele mai feroce spaime în faţa profunzimii visului. Prin vis sălăşluim deopotrivă în noi, dar şi în afara noastră, faptul de a visa este până la un punct o apropiere de propria fiinţă, însă se poate rapid converti în depărtarea însăşi; rupându-se de intimitatea interiorului, visul se ataşează asaltului neîntrerupt pe care exteriorul îl face asupra visătorului. Securitatea şi clipele de tihnă ale fiinţei sunt spulberate, sentimentul de siguranţă se preface într-o frică fără margini, visul e înlocuit de cel mai cumplit coşmar. Este exact ceea ce se întâmplă cu Raskolnikov, al cărui vis despre copilărie se prelungeşte într-un coşmar sălbatic despre uciderea în bătăi a unei iepe de către stăpânul ei. Brutalitatea extremă a acestei scene ne avertizează în privinţa gravităţii trăirilor lui Raskolnikov. Experienţa atingerii limitelor i se revelează ca o iremediabilă cădere în bestialitate, depăşirea măsurii se relevă a fi un act de distrugere şi de suspendare a oricărui sentiment uman. Rodion Romanâci Raskolnikov se condamnă pe sine la o rătăcire fără de sfârşit dincolo de graniţele lumii.

Dar travaliul său supraomenesc nu poate decât să eşueze. Încercarea lui de a epuiza finitul şi de a se deschide către infinit este o tentativă nereuşită de a poseda întreaga lume de undeva din afara ei, de a o face pierdută nu înăuntrul, ci dincolo de ea însăşi.

Exilul lui Raskolnikov se înfăţişează totodată ca o încercare de depăşire a omenescului, ca o îndepărtare de toate trăirile anterioare, dar şi ca o cădere într-o transcedenţă goală, o abandonare a fiinţei pentru a câştiga neantul. Ispita obsedantă a acestui dincolo face din el un rătăcitor intangibil, care încearcă tot mereu să se sustragă păienjenişului de fire care-l ţin legat de lume. Raskolnikov tinde să facă din sine un receptacol al nemărginirii, dorind ca fiinţa sa să devină un organ care primeşte în sine rezervele de vitalitate şi de energie ale lumii. Secretul existenţei lui Raskolnikov rezidă în tentativa lui de a se înrădăcina în misterul originii lumii pentru a-i desfiinţa limitele şi a aboli legile naturale, pentru a-i dizloca centrul şi a o preface în nefamiliaritatea însăşi. Însă, întreg demersul său nu reuşeşte să provoace altceva decât distrugere, iar încercarea de a reconstitui fiinţa originară sfârşeşte în pură sălbăticie. Atunci când se prefigurează o existenţă conectată la misterul primordial al lumii, în privitor se petrece ceva neaşteptat; el simte că tainei i se substituie ceva înfricoşător, respingător, privirea sa devine incapabilă să ajungă la esenţial, căci esenţialul se prelungeşte într-o absenţă primejdioasă. Şi astfel,

travaliul căutării devine o încercare absurdă de a atinge neantul, de a anula o dată pentru totdeauna limitele realului.

Neantul inaugurează o mişcare, fiind în acelaşi timp şi capăt al ei; perspectiva nimicului iniţiază o nouă căutare sortită încă de la început repetiţiei oarbe şi sterile. Pribegia ireală a lui Raskolnikov s-a blocat în acest punct în care este anulată orice deschidere. Aflat la o neobişnuită altitudine, acolo unde nimic nu-l mai poate susţine, prăbuşirea devenind inevitabilă, şi, mai mult decât atât, fiind dorită şi aşteptată cu înfrigurare, Raskolnikov e nevoit să suporte consecinţele meschin umane ale dublei sale crime. Reveriile sale îl duc către acel loc unic unde ajunge să se rotească în jurul tainei ce o presimţise de la bun început, dar pe care este incapabil să o vadă. Ochii îi sunt străpunşi de lumina orbitoare a irealităţii. Atunci visul îmbracă culori de coşmar. Lumea desemnează de acum înainte lipsa esenţială de adăpost şi de siguranţă; statutul ei ontologic este incert. Peste real se întinde visul, iar trama visului este de natură malefică.

Acesta este adevăratul capăt al rătăcirilor lui Raskolnikov. Travaliul său este în mod esenţial ambiguu, comportând o multitudine de sensuri. Căci lumea romanului *Crimă şi pedeapsă* are o structură tripartită, iar relaţiile ce se stabilesc între realitate, vis şi coşmar sunt obscure, pătrunse parcă de o enigmă ce nu poate fi desluşită. Trecerea de la un nivel la altul este aproape insesizabilă, şi absenţa unei referinţe clare situează opera dostoievskiană în ordinea creaţiilor permanent deschise diverselor interpretări.

FIINȚA ARISTOTELICĂ ŞI SPIRITUL HEGELIAN ÎN PARADIGMA DOCTRINEI ESENȚEI

ANDREEA GAE[1]

Introducere

Pentru Hegel, Metafizica reprezintă expresia Ideeii speculative[2]: Dumnezeu îşi comunică esența lumii întrucât între divinitate şi mundaneitate se extind permanent conexiuni sinalagmatice şi reciproce[3]. Filosofia primă este „ştiința a ceea ce este până acum ca fiind ca atare şi a ceea ce aparține acestuia *în* şi *pentru sine*"[4]. Ulterior, Aristotel determină Ființa ca *ousia*[5]: „în ontologia sa, sau, aşa cum o numim, Logică, Aristotel investighează şi distinge patru principii: „(1) determinarea sau calitatea prin care ceva este ceva; (2) materia (*hulê*); (3) principiul mişcării (*Bewegung*); (4) principiul finalității sau Binele (I, 3)"[6]. Pentru Hegel, cele patru principii sunt sinonimele celor patru cauze aristotelice, expuse în cărțile Z, H, Θ şi Λ. „Principiul Binelui" derivă din A 2, fiind reiterat în A 3, iar „calitatea este forma aristotelică şi nu *toionde*, a doua categorie dependentă de *ousia*; calitatea este astfel înțeleasă în hermeneutica *Ştiinței Logicii*, ca fundament al determinării Ființei, şi nu drept proprietate accidentală. Mişcarea, de asemenea, în accepțiune hegeliană, constituie mai întâi cauzalitatea eficientă, iar apoi noțiunea de *energeia*, în orice caz excluzând aristotelicul *kinêsis*; pentru Hegel, mişcarea este internă noțiunii de *energeia*.

Hegel opune Ideeii platoniciene Ideea aristotelică. Pe de o parte, Ideea platoniciană este obiectivă şi concretă, determinată *în sine*, (dialectica platoniciană

---

[1] Universitatea din Bucureşti, Facultatea de Filosofie.

[2] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, pp. 151–152; idem, *Lectures on the History of Philosophy*, traducere de E. S. Haldane şi F. H. Simson, New York, 1968, p. 137; Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu şi note de Andrei Cornea, Bucureşti, Humanitas, 2001, A 2, 983a.

[3] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, p. 150; idem, *Lectures on the History of Philosophy*, traducere de E. S. Haldane şi F. H. Simson, New York, 1968, pp. 135– 136; id., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Partea 2. Filosofie Greacă 1, Hamburg, editat de P. Garniron şi W. Jaeschke (Prelegeri, transcripții selectate şi manuscrise, Vol. 7), 1989, p. 67.

[4] Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu şi note de Andrei Cornea, Bucureşti, Humanitas, 2001, Γ 1, 1003a 21–22; G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, p. 152; G. W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, traducere de E. S. Haldane şi F. H. Simson, New York, 1968, p. 137.

[5] Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu şi note de Andrei Cornea, Bucureşti, Humanitas, 2001, Z 1.

[6] *Ibidem*.

este pentru Hegel un model al negativității intrinsece limitat în determinări), însă privată de vitalitate şi activitate sau de „activitatea actualizării”[7]; Ideea platoniciană exclude principiul purei subiectivități, caracteristic lui Aristotel[8], identic sieşi, deoarece în cadrul Ideii oponenții sunt negați ca elemente ale unui proces dialectic, conservați ca elemente ale sintezei în cadrul unuia dintre polii extremi, şi nu într-o unitate superioară. Pe de altă parte, Ideea aristotelică posedă, conform modelului platonician, „Binele, finalitatea” ca fundament substanțial[9] dar, în contrast cu Platon, realizează o finalitate efectivă. Finalitatea este o determinare şi principiu al individuării[10], expresia negativității relative diferenței din timpul procesului de actualizare al Sinelui: „Ceea ce este substanță”[11] este activitate, dar această modificare este internă universalului, unei unități ce se menține identică sieşi, o „determinare care este o determinare de sine”[12]. Dimpotrivă, aceasta elimină unitatea substanțelor[13]. Forma trebuie redată într-o ipostază imanentă materiei, în lucru, realitatea şi inteligibilitatea nefiind divizate. Forma aristotelică deține semnificația activă a diferențializării şi a determinării, *Unterscheiden* şi *Bestimmen*[14]. Sciziunea este plasată intrinsec esenței astfel încât nu se rezumă numai la o ființare-pentru-altul, o negativitate contrară unității, ci, mai precis, unei sciziuni interne subordonate unității tratate ca finalitate proprie. Negativitatea nu prezintă nici statutul simplei modificări, nici Neființei, fiind o determinare a Sinelui, sublimarea ori suspensia negativității în cadrul unității[15]. Absența acestor caracteristici conduce, conform lui

[7] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, p. 152; idem, *Lectures on the History of Philosophy*, traducere de E. S. Haldane şi F. H. Simson, New York, 1968, p. 137.

[8] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, p. 153; idem, *Lectures on the History of Philosophy*, traducere de E. S. Haldane şi F. H. Simson, New York, 1968, p. 139; id., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Partea 2. Filosofie Greacă 1, Hamburg, editat de P. Garniron şi W. Jaeschke (Prelegeri, transcripții selectate şi manuscrise, Vol. 7), 1989, pp. 69–70.

[9] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, p. 153; idem, *Lectures on the History of Philosophy*, traducere de E. S. Haldane şi F. H. Simson, New York, 1968, p. 139.

[10] Implicit, identificarea dintre finalitate şi *ousia* (G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, p. 153; idem, *Lectures on the History of Philosophy*, traducere de E. S. Haldane şi F. H. Simson, New York, 1968, p. 140).

[11] Traducerea termenului *ousia* prin „substanță” introduce una dintre particularitățile acesteia, aceea de a fi substrat, în detrimentul caracterului său de formă sau esență. *Ousia* reprezintă substantivizarea abstractă la genul feminin a participiului prezent al lui *on*, „fiind”; pentru Hegel, faptul că substanța constituie astfel cristalizarea unui verb, aşadar a unei activități sau a activități deținând o întemeiere proprie, este un avantaj (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, p. 153).

[12] *Ibidem*.

[13] Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu şi note de Andrei Cornea, Bucureşti, Humanitas, 2001, H 6, 1045b 8, 20.

[14] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, p. 155.

[15] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, p. 155; idem, *Lectures on the History of Philosophy*, traducere de E. S. Haldane şi F. H. Simson, New York, 1968, p. 141.

Hegel, la viziunea platoniciană, în alţi termeni, la dialectica negativă ce împiedică momentul speculativ, lucrurile deţinând diferenţieri interne dar fiind subiect pentru devenire, nu al devenirii, deoarece nu constituie actualizarea de sine a universalului. Procesul este comprehensibil în circumstanţele în care Hegel prefigurează ideea de actualitate (*Wirklichkeit*, *energeia*), întrucât identificarea formei cu noţiunea de *energeia* reprezintă divergenţa dintre Aristotel şi Platon. Spre deosebire de Ideea platoniciană, un principiu afirmativ al Sinelui, *energeia* aristotelică este negativitate raportată la sine, o determinare a Sinelui şi deci o finalitate universală actualizându-se pe sine însăşi[16]. În virtutea acestui principiu, Hegel declară că „*energeia* este mai concret subiectivitate, posibilitatea este obiectivă”[17]: determinată, Ideea obiectivă este asimptotică în raport cu devenirea şi se transformă în potenţialitate. De asemenea, *energeia* este activitatea prin care Sinele se situează pe el însuşi în cadrul actualităţii ca obiectivitate, atingând Binele sau finalitatea[18].

Taxonomia formei

În condiţiile în care substanţa compusă nu este definibilă în absenţa *eidos*-ului său, şi materia, transpusă preliminar drept principiu irațional, este exclusă cunoaşterii, Aristotel reintroduce separarea platoniciană din cadrul compusului: forma este divizată în raport cu lucrul, el însuşi o parte a substanţei, substituindu-se funcţionalităţii de principiu unificator, împotriva tezei din Z 6. Fiinţările naturale devin, în consecinţă, divizate intrinsec propriei forme, dependente de ştiinţa care le cercetează şi existenţa corespunzătoare, situate în conexiune sinalagmatică cu mişcarea şi multiplicitatea sensibilă. În mod paradoxal, esenţa nu induce reiterarea caracterului indeterminant şi accidental, astfel încât cunoaşterea fiinţărilor naturale nu diferă de cunoaşterea formelor abstracte şi autonome. Aristotel desemnează substanţa într-o unitate inalienabilă a unui dublet determinant: substanţa ultimă, ce nu este predicabilă în raport cu nici un element exterior (*to th'hupokeimenon eschaton*[19]) şi ceva determinat, separat (*tode ti kai chôriston*), distinct în mod esenţial în raport cu exterioritatea sau inteligibilitatea, anterior proprietăţilor sale. Substanţa relevă schimbarea şi predicaţia, deţine existenţă per se (*kath'hautên*) şi este o totalitate natural indivizibilă (*holon*), nu un agregat constituit din părţi

[16] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, p. 153; idem, *Lectures on the History of Philosophy*, traducere de E. S. Haldane şi F. H. Simson, New York, 1968, p. 141.

[17] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, p. 153; idem, *Lectures on the History of Philosophy*, traducere de E. S. Haldane şi F. H. Simson, New York, 1968, p. 138.

[18] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, p. 153; idem, *Lectures on the History of Philosophy*, traducere de E. S. Haldane şi F. H. Simson, New York, 1968, p. 139.

[19] Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu şi note de Andrei Cornea, Bucureşti, Humanitas, 2001, Δ 8, 1017b 21–26.

(*pan*[20]). În această paradigmă, substanţa reprezintă o valenţă primară (*kai logôi kai gnôsei kai chronôi*[21]) şi este singurul element ce revendică existenţă proprie, independentă, categoriile şi predicatele fiind comprehensibile prin intermediul acesteia, dar nu şi invers, astfel încât cunoaşterea este conferită de cunoaşterea esenţei. Cu toate acestea, esenţa nu constituie un universal abstract, dimpotrivă, esenţa reală este imanentă substanţei, exprimând ceea ce o entitate singulară este per se (*to ti ên einai hekastôi ho legetai kath'hauto*[22]). Între materie şi formă nu se aplică relaţii de dependenţă, singulare sau reciproce, substanţa compusă existând exclusiv în mod separat (*haplôs*[23]); această diviziune a compusului se situează în interiorul Fiinţei, evitând hiatul dintre planurile abstracte asemănătoare formelor matematice sau conceptuale (*tôi logôi*) şi formele sensibile ale compozabilităţii[24]. Totalitatea substanţelor compuse trebuie, apoi, definită ca formă relativă materiei, fără a conţine însă părţi materiale, posterioare compusului[25], ci numai indicând conexiunea necesară între formă şi un anumit tip de materie. Materia reprezintă materia unei forme, potenţialitatea unei totalităţi actualizate de formă, forma devenind, în consecinţă, principiul organizator al materiei, cauza acesteia, nu paradigmă a inteligibilităţii, ci principiu al schimbării şi cauza actualizării materiei. „Rectificarea hyletică”[26] a esenţei, integrând referinţa materială în cadrul definiţiei, permite calificarea funcţionalităţii formei ca principiu de organizare al componentelor materiale: dacă definiţia formei matematice este „această formă (în această materie)”, definiţia formelor naturale şi artificiale va deveni „aceste materiale, aceste părţi, unite şi subordonate acestei forme, a căror cauză finală este”; esenţa nu mai constituie, atunci, simpla inteligibilitate a lucrului, ci cauza însăşi a unităţii constitutive a acestuia. Substanţele naturale reprezintă o multiplicitate ierarhică şi diversă, astfel încât „actualitatea sau logos-ul sunt diferite atunci când materia este diferită”, conform definiţiei[27], care poate varia în acord cu un *definiendum*[28]; problematica include ştiinţificitatea cunoaşterii naturii şi diferitele grade de inteligibilitate ale materiei întotdeauna anterior formată.

Definiţia nu identifică substanţa esenţei sale în maniera logică în care acţionează un subiect independent asupra predicatelor sale, ci constituie, mai degrabă, cauza substanţei inducând emergenţa potenţialităţii către actualitate, sau a

[20] *Ibidem*, Δ 26, 1024a 1–10.
[21] *Ib*., Z 1, 1028a 30.
[22] *Ib*., Z 4, 1029b 14.
[23] *Ib*., H 1, 1042a 31.
[24] *Ib*., 1042a 29.
[25] *Ib*., Z 10, 1035b 20–21.
[26] M. Kessler, *Aristoteles' Lehre von der Einheit der Definition*, München, 1976, p. 29; P. Aubenque, "Sur la définition aristotélicienne de la colère", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, CXLVVI 1957, pp. 300–317; E. Tugendhat, *TI KATA TINOS*, Freiburg i. B. Şi München, 1958, pp. 110–114; S. Mansion, "To simon et la définition physique", *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrastus*. *Verhandlungen des vierten Symposium Aristotelicum*, Heidelberg, 1969, pp. 124–132.
[27] Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu şi note de Andrei Cornea, Bucureşti, Humanitas, 2001, H 2, 1043a 12–13.
[28] *Ibidem*, Z 10, 1035a 22–25.

ceea ce determină materia. În acest sens, esența transgresează caracterul simplicității şi devine întemeierea unității ființei vii, sau instrumentul actualizării acesteia. Aristotel cercetează esența drept principiu al demonstrației, ştiința apodictică încarnând ipostaza unei structuri silogistice originare în orizontul esenței, întrucât definiția acesteia, exclusiv, este echivalentă definiției lui *dioti*, a interogației lucrului care există, creeând premisa cunoaşterii cauzale demonstrative. Demersul pare a insera o esență situată în mişcare, însă, dacă esența este un principiu, atunci este, de asemenea, principiu activ al demonstrației, transformând simplicitatea esenței în potențialitatea unei multiplicități de consecințe. În context, cu toate acestea, activitățile definind substanțele compuse nu reprezintă forme organice, dar, pentru toate substanțele, esențele constituie cauze ce determină actualizarea potențialității; „materia proximă şi forma sunt unul şi acelaşi lucru, unul potențial, iar celălalt actual”[29].

Aristotel afirmă că analiza sa prezentă în domeniul fizic cercetează sufletul, în timp ce filosofia primă investighează ființările separate, *ta kechôrismena*[30], acestea semnificând însă intelectul şi substanța primă, şi nu formele presupus independente de materie. Forma este un compus separat de intelect[31], aşadar exclusiv potențial, instrumentând, încă o dată, intervenția omonimiei dintre substanță şi formă. Centralitatea *Metafizicii* se concentrează astfel asupra subiectului fizicii, în hermeneutica aristotelică, ca expresie a investigării principiilor substanțelor compuse. Acestea distribuie filosofiei prime propriile finalități ale problematicii actualității şi articulează studiul metafizic în perimetrul diferitelor sensuri ale Ființei, deşi fundamentarea cercetării nu este orientată în domeniul formelor separate, o reducție a compusului la forma singulară fiind evitată.

Definiția esenței nu poate include, totuşi, mişcarea şi multiplicitatea părților materiale, organelor şi funcțiilor unui animal, în profida formulărilor aristotelice anterioare. Mai întâi, ceea ce inițiază mişcarea este un compus, şi nu esența (corpul animal, şi nu sufletul); chiar dacă sufletul este principiul accidentelor *per se* din cadrul compusului, activitățile unui animal şi funcțiile sale organice nu se pot circumscrie silogistic esenței. Definițiile nu reprezintă atribute ale devenirii, ci ale Ființei, identificând esența unui compus drept cauza şi actualitatea acesteia, în absența unei distribuiri a existenței compusului şi a multiplicității predicatelor. Apoi, esența trebuie exprimată, astfel, într-o definiție a diferenței ultime, aceasta urmând a fi simplă şi necompusă; chiar dacă esența este descrisă drept o cauză a părților materiale, un asemenea raport posedă simplicitate, spre deosebire de părțile materiale care îl definesc. *Analiticile secunde*[32] confirmă teza conform căreia esența nu reprezintă cauza devenirii, ci a Ființei, furnizându-i, simultan, valențe suplimentare. Aristotel distinge, în aceste cadru, între definiție şi demonstrație, esențele fiind definite, încă o dată, drept ceea ce aparține în mod necesar sau în

[29] *Ib*., H 6, 1045b 18–19.
[30] Aristotel, *De l'âme*, traucere de Pierre Thillet, Paris, Gallimard, 2005, I 1, 403b 15–16.
[31] *Ibidem,* III 4, 430a 6–7.
[32] Aristotel, „*Analiticile secunde*”, *Organon* III, traducere, studiu introductiv şi note de Mircea Florian, Bucureşti, Editura Științifică, 1961, II 3.

proporţie majoritară unui lucru anume ce poate fi demonstrat silogistic[33]. Conexiunea dintre Hegel şi Aristotel este, în acest punct, imposibilă, întrucât esenţa trebuie presupusă în ştiinţele apodictice ca principiu în exteriorul căruia proprietăţile per se sunt demonstrate sau deduse.

Predicaţie şi esenţă între definiţie şi adevăr

Ulterior unei investigaţii fizice a substanţei, Aristotel se aplică în cartea Z unei discuţii epistemologice a acesteia. În acestea condiţii, cercetarea indică absenţa unei relaţii direct proporţionale între denumirea unei fiinţări şi statutul său existenţial: *Iliada* reprezintă exclusiv o unitate alcătuită prin intermediul compozabilităţii, şi nu este definibilă prin intermediul unui *hen*, o totalitate[34]. Esenţele se constituie ca atare numai în orizontul a ceea ce este definit ca întreg[35], definiţiile redând esenţa determinată unui lucru. Astfel, un gen animal, de exemplu, nu există decât în contextul în care una dintre diferenţele sale specifice sunt indicate cu precizie (faptul de a fi biped[36]), pentru că universalul nu este concret în extensiunea specificaţiilor sale a căror funcţionalitate este diferenţa ultimă, reprezentată de substanţă şi definiţie (*hê teleutaia diaphora*[37]); definiţiile nu sunt, atunci, compuşi de termeni sau concepte, întrucât îşi extrag referinţa din cadrul singularităţii unui *definiendum* propriu[38]. Forma este forma imanentă a ceea ce poate exista prin sine însuşi, *kath'hauto*, şi joacă alături de esenţe obiectul definiţiei. Acestea din urmă nu sunt, cu toate acestea, definiţii logice, ci un *logoi* dezvăluind valenţa per se de a fi a lucrului; de asemenea, formele nu intervin divizate în raport cu substratul, ci mai degrabă constituie determinarea lucrurilor. Aristotel nu este interesat, deci, de ceea ce redă un lucru identic cu sine însuşi într-o multiplicitate temporală, ci de ceea ce redă acest lucru, pentru că unitatea, şi nu identitatea substanţei se detaşează drept subiectul cercetat de acest domeniu.

Dar, în circumstanţele în care această unitate determină o pluralitate şi actualitatea constituie actualizarea materiei şi potenţialităţii, unitatea anterioară nu se reprezintă drept unitatea însăşi a unei multiplicităţi? În ce condiţii o definiţie, deci o pluralitate de termeni, poate deţine funcţionalitatea unei unităţi şi în ce manieră simplicitatea substratului se aplică celorlalte categorii? Este, în continuare, esenţa o entitate singulară în raport cu categoriile sau reprezintă diferenţa ultimă determinată de predicatele esenţiale? Cum se realizează, în continuare, distincţia dintre o premisă silogistică ori identitate şi inferenţă, între predicaţia necesară şi

[33] *Ibidem*, 91a 1–2/II 4, 91a 14–16.
[34] Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu, note de Andrei Cornea, Humanitas, Bucureşti, 2001, Z 4, 1030b 9.
[35] *Ibidem*, 1030a 6.
[36] *Ib*., Z 12.
[37] *Ib*., 1038a 19–20.
[38] *Ib*., H 6, 1045a 7.

contingentă, între definiţie şi atribuirea non-esenţială, dacă structura logică S este P este comună, deopotrivă, ambilor termeni[39]? Cum evoluează raportul unităţii definiţiei dacă, iniţial, „fiecare definiţie este un *logos*[40] şi fiecare *logos* este constituit din părţi”[41]?

În perspectiva în care accidentele şi categoriile nu pot fi deduce din cadrul esenţei, referindu-se numai la propriul substratul independent, substanţa deţine un statut distinct, chiar dacă continuă să se manifeste asemenea unei categorii[42]. Aparent, singurul numitor comun al categoriilor este multiplicitatea modurilor în care Fiinţa este rostită, dar, mai precis, în cazul în care demontraţia inserează în predicaţie un element necesar altui element distinct, definiţia nu implică în predicaţie ceva despre altceva cu un statut detaşat de sine (*ouden heteron heterou*[43]); dimpotrivă, definiţia expune (*dêloi*) „ceea ce este” (*ti esti*[44]) în calitate de entitate indivizibilă (*atonom*[45]). *Logos*-ul esenţei identifică un lucru determinării sale inteligibile, în timp ce sinteza discursivă reuneşte un substrat unui predicat ce îi poate sau nu aparţine.

Propunerea aristotelică a problematicii unităţii definiţiei implică non-existenţa genului situat în externalitatea diferenţelor, iar identificarea acestei diferenţe ultime cu rezultatul final al diviziunilor succesive ale genului, esenţa însăşi a lucrului. Cu toate acestea, diferenţa ultimă nu este determinată de o pluralitate de termeni, ci este un *eidopoios diaphora*, specificaţia unui gen, o diferenţă constituind lucrul în calitatea sa de esenţă. În această manieră, identificând o unitate, o esenţă indivizibilă şi nu o sinteză, definiţia devine în mod natural o totalitate (*holon*), străină unei combinări în care ceva este afirmat sau negat ca subiect implicit[46]. În consecinţă, Aristotel susţine că definiţia nu este un *sumplokê* (combinare), ci exprimă o entitate primară, esenţa indivizibilă[47] şi este simplă. În cadrul definiţiei, ceea ce este exprimat substituind un predicat nu este însă nici un predicat şi nici o alteritate; definiţia distribuie unitatea substanţială substratului într-un raport de identitate ce introduce pe *ti esti*, esenţa, lui *tode ti*, „acest ceva”. În continuare, *logos*-ul esenţei determină ceea ce este adresat discursului, şi nu califică atribute contingente în interiorul unei sinteze prin intermediul

[39] Aristotel, *„Analiticile secunde*”, *Organon* III, traducere, studiu introductiv şi note de Mircea Florian, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1961, I 22.

[40] În alţi termeni, este discursiv.

[41] Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu, note de Andrei Cornea, Humanitas, Bucureşti, 2001, Z 10, 1034b 20.

[42] E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestelli* (II 2), Tübingen, 1844, p. 184; N. Hartmann, „*Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles*”, 1941, p. 134; P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1963, pp. 187–188.

[43] Aristotel, „*Analiticile secunde*”, *Organon* III, traducere, studiu introductiv şi note de Mircea Florian, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1961, II 3, 90b 35.

[44] *Ibidem*, 91a 1.

[45] *Ib*., II 5, 91b 32.

[46] W. Leszl, *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Padova, 1970, pp. 51–52.

[47] Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu, note de Andrei Cornea, Bucureşti, Humanitas, 2001, Z 4, 1030a 11.

unei copule. În această hermeneutică, definiția, concepută intensional, în conexiune cu extensiunea sa relativă membrilor unei clase, devine adevărată deoarece revelă esența.

Dar în ce condiții o definiție își poate revendica pretenții de veracitate, dacă nu expune fapte, ci descoperă o esență? Pe de o parte, la nivelul predicației accidentale, adevărul și falsitatea constau în combinarea și separea unui predicat și a unui subiect, declarând apartenența sau dimpotrivă, absența în raport cu proprietatea unui substrat ce denumește o entitate ce trebuie verificată[48]; funcționalitatea este atribuită gândirii discursive (*en dianoiai*[49]), gândirea fiind aici exponentul lucrurilor al căror ti esti și cauză nu sunt investigate. Pe de altă parte, la nivelul inteligibilității esențelor indivizibile, veracitatea constă în revelarea unei determinări contrare a ceea ce nu este falsitate *nous*-ului. *Metafizica* Θ distinge adevărul și falsitatea a ceea ce poate fi diferit de adevărul a ce este necompus sau indivizibil, în ultimul caz modul în care adevărul se manifestă fiind conexiunea cu un lucru afirmat în cadrul propriei sale simplicități: *thigein kai phanai*[50] (a atinge și a rosti), este menționat și în cartea Λ[51] și, în circumstanțele unui contact pur cu caracterul inteligibil al unui lucru, cele două elemente sunt opuse predicației afirmative și negative sau atribuirii (*kataphasis*, *apophasis*[52]). Astfel, atunci când acest raport este temporal valabil și proprietățile predicative pot fi supuse modificărilor evolutive, proprietăți distincte pot fi predicate cu valoare de adevăr diferite în funcție de coordonatele temporale[53]. Aristotel evidențiază, încă o dată, contrastul dintre contingență și necesitate sau identitate. Totuși, contrarietatea unui adevăr noetic nu reprezintă falsitatea, ci ignoranța (*agnoia*[54]); dacă predicația a ceva despre ceva (*ti kata tinos*[55]) se sustrage analizei, deși identifică această entitate

[48] Aristotel, „*Despre interpretare*", *Organon* I, traducere, studiu introductiv și note de Mircea Florian, București, Editura Științifică, 1957, 1, 16a 12–13.

[49] Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu, note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2001, E 4, 1027b 27.

[50] *Ibidem*, Θ 10, 1051b 24–25. *Phainai* sau *phasis* (rostire, spunere) este anterior lui *kataphasis* și *apophasis*, afirmare sau negare, în modul în care simplul este anterior compusului. De asemenea, *thigein* (sau *thigganein*) nu sunt sinonime cu *haptein*. *Haphê* reprezintă a doua manieră a atingerii expuse în *De anima*, și evidențiază apucarea sau strângerea manuală în cadrul unui contact; atunci când Aristotel exprimă ideea unui contact simplu utilizează *thigganein* (Aristotel, *De l'âme*, traducere de Pierre Thillet, Paris, Gallimard, 2005, II 2, 423a 2) sau *thigein* (Ibidem, I 3, 407a 16–19), și nu *haphê.* A realiza un contact este un act simplu, opus complexului de strânsori ale multiplicității (esențele sunt atinse, compușii sunt apucați, s-ar putea afirma). În limba germană, termenii ce desemnează strângerea și apucarea (*caepere* și *greifen*) sunt, deopotrivă, sursele „conceptului": *Con-ceptus* și *Be-griff*, strângerea laolaltă a unei multiplicități în cadrul unul întreg unitar constituie "conceptul" modern, diferit în raport cu simplul act de atingere-rostire al esențelor stipulat de Aristotel.

[51] *Ib*., Λ 7, 1072b 21.

[52] *Ib*., Θ 10, 1051b 25; Aristotel, *De l'âme*, traducere de Pierre Thillet, Paris, Gallimard, 2005, III 6, 430b 26–27.

[53] Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu, note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2001, Θ 10, 1051b 13–17; idem, *De l'âme*, traducere de Pierre Thillet, Paris, Gallimard, 2005, III 6, 430b 4–5.

[54] Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu, note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2001, Θ 10, 1052a 2.

[55] Aristotel, *De l'âme*, traducere de Pierre Thillet, Paris, Gallimard, 2005, III 6, 430b 26–29.

esenţei sale, identificarea falsităţii devine imposibilă. Totodată, esenţa este în această manieră eludată şi „neatinsă", în sensul în care se manifestă exclusiv ignoranţa.

Definiţie şi demonstraţie între unitate şi pluralitate

În condiţiile în care inteligibilitatea indivizibililor reprezintă identitatea gândirii şi a lucrului gândit, cel din urmă fiind, la rândul său, echivalent esenţei sale, în timp ce în cadrul constituţiei substanţei lucrul şi esenţa sau forma nu prezintă o identitate determinată, atunci *Metafizica* nu distinge între organizarea logică sau noetică şi ordinea reală, atribuită realităţii. În continuare, în cazul în care intelectul revendică drept obiect propriu formele izolate, indivizibili actuali sau potenţiali, în raport cu compozabilitatea, şi dacă forma nu se poate manifesta niciodată în exteriorul compozabilităţii, atunci diferenţa şi identitatea există simultan în spaţiul formelor întrupate şi al formelor intrinseci. Mai întâi, identitatea rezidă în faptul că formele ce constituie obiectul intelectului, definiţiei şi ulterior demonstraţiei, sunt similare formelor şi cauzelor compozabilităţii, în caz contrar, orice cunoaştere fiind imposibilă. Apoi, condiţiile de validitate ale diferenţei sunt deţinute de intelectul care izolează formele în perspectiva cogniţiei singulare; totuşi, această diferenţă este negată, deoarece formele sunt tratate uniform, ca forme private de materie[56].

În consecinţă, predicaţia presupune esenţele, iar acestea din urmă nu sunt obţinute nici prin intermediul predicaţiei, nici prin diviziunea genurilor. În fapt, procesul nu poate reprezenta decât exponentul esenţei situate în izolarea proprie, Aristotel tratând definiţia şi intelectul în maniera a două momente complementare ale aceleiaşi cogniţii esenţiale. Definiţia şi esenţa prezintă, de altfel, o aparentă complexitate, fiind în mod actual o totalitate simplă şi primară a unei unităţi, astfel încât definiţia este formulată în deplin acord cu obiectul pe care îl propune explicitării. Simultan însă, operaţiunea de izolare a unei esenţe în calitatea de obiect discursiv nu este similară procedeului diviziunii *diairetice* a genului rezultat în perspectiva diferenţei ultime, posesoare a realităţii într-o manieră intrinsecă şi exhibând necesitatea de a se situa în corespondenţă cu esenţa. Pentru Aristotel, definiţiile reprezintă capacitatea intelectului de a transgresa paradigma logică, termenii *diairetici*, permiţând astfel o descriere şi o aprehendare a realului ca proiecţie a unei totalităţi de determinaţii logice. Dacă în interiorul unei definiţii genul şi specia nu se plasează într-o izolaţie reciprocă, ci dimpotrivă, genul există numai potenţial, iar în actualitate exclusiv în cadrul simplicităţii şi unităţii speciilor sale ultime, atunci esenţa definită va fi simplicitate, simultan element al posibilului unei combinări demonstrative; dacă, în continuare, esenţele ar deţine un caracter simplu, monadic şi privat de relaţionări extrinsece, atunci inteligibilitatea superioară ar

[56] K. Brinkmann, *Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik*, Berlin şi New York, 1979, pp. 121–146.

fi transformată într-un contact intrinsec izolat, negând orice implicație în cunoaşterea ştiințifică sau reală.

Esențele trebuie să fie simple, necompozabile şi nedivizate, iar faptul că există exclusiv în compozabilitate, exercitându-se drept cauzele acesteia, nu le conferă valențe compuse. În Z 17, Aristotel afirmă că interogația a „ce există?" trebuie convertită în aceea cercetând cauzele primare, „de ce este?"; în consecință, problematica introduce pluralitatea. Procesul disociază esența, reduplicând-o în cadrul unui subiect şi unor atribute, sau esența se proiectează pe sine însăşi în spațiul propriilor atribute, manifestându-se drept cauza atributelor sale, conform interpretării lui Aubenque[57]? Similar, în Z 17[58], Aristotel argumentează că din perspectiva instanțierii problematicii cauzale, orice distincție între interogațiile privind simplicitatea şi cele conforme compozabilității se estompează; în virtutea legitimării pluralității sensurilor esenței în domeniul inteligibilității şi predicației, identitatea dintre esență şi substanță este imposibilă ulterior relevării propriilor distincții ce le particularizează.

Esența unui lucru reprezintă cauza ființei sale[59], iar investigarea cauzelor constituie cercetarea termenului mediu decurgând din faptul că S este P grație necesității intrinsece pe care expresia o exhibă şi proprietăților acesteia aparținând subiectului supus discuției. Termenul mediu reprezintă cauza prin intermediul căreia definiția nominală şi expresia cauzală devin posibile; în acest sens, definiția nominală este o necesitate factuală, şi nu o factiticitate contingentă, a cărei concluzie particulară (*kata meros*) este eternă (*aei*[60]). Esența devine astfel fundamentul proprietăților *per se*, realizând, totodată, conexiunea dintre inteligibilitate şi discursivitate, precum şi comprehensiunea definiției şi demonstrației sub forma unei cunoaşteri unitare.

Materie, contingență, individuare

Problematica singularității în cadrul cunoaşterii ştiințifice este rezumată în formularea „ştiința este a universalului, singularul este numai perceput"[61]. Orice concluzie cu aplicații în domeniul obiectelor senzației deține o validitate momentană[62] şi incertă[63]. În alți termeni, senzația este permanent orientată către

[57] P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1963, pp. 136, 430, 475–480; idem, "La pensée du simple dans la Métaphysique", 1969, p. 72.

[58] Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu, note de Andrei Cornea, Bucureşti, Humanitas, 2001, Z 17, 1041a 23–26.

[59] Aristotel, „*Analiticile secunde*", *Organon* III, traducere, studiu introductiv şi note de Mircea Florian, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1961, II 2, 90a 14–15.

[60] *Ibidem*, I 8, 75b 33–36.

[61] *Ib*., I 18, 81a 38–b 9/31, 87b 37–40.

[62] *Ib*., I 8, 75b 30.

[63] Aristotel, „*Topica*", *Organon* IV, traducere, studiu introductiv şi note de Mircea Florian, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1963, V 3, 131b 21–24.

obiectul determinat al fiecărui simţ, însă, accidental sau indirect, senzaţia poate aparţine deopotrivă sensibilităţii şi universalului[64]. În *Analiticile secunde*, deşi senzaţia deţine ca obiect o entitate exercitată „aici" şi „acum", este cu toate acestea „o nouă persistenţă, până ce se ajunge la indivizibil şi general (universal)"[65]; de asemenea, în *De anima*, senzaţia reţine forma obiectului dispus vederii, iar *tode*, „ceva", este întotdeauna perceput ca un *toionde*, „cutare"[66]. Senzaţia aparţine, astfel, obiectului integrat actualităţii sale, dar atunci când senzaţia nu mai este prezentă, obiectul este reţinut exclusiv în forma de care dispune.

În circumstanţele în care compozabilitatea este cunoscută exclusiv în cadrul formei şi esenţei sale, şi nu prin intermediul determinării diferenţelor în raport cu alţi individuali şi materii, înţeleşi drept variaţii accidentale ale speciilor[67], şi dacă singularul nu se aplică identic propriei materii, atunci problematica este aparent indisolubilă. Dacă ştiinţa este cunoaşterea necesităţii, iar materia este în sine imposibil de cercetat[68], menţinându-se, totuşi, ca principiul multiplicităţii numerice şi al individuării, în ce manieră investigaţia fizică îşi poate ideintifica, în continuare, obiectul? Construirea unei ştiinţe sau demonstraţii asupra entităţilor singulare coruptibile şi materiale pare imposibilă[69], precum şi identitatea dintre universal, esenţă şi formă. Singularul este non-esenţial ştiinţei, va indica Aristotel, în timp ce pentru Hegel acesta devine raţional, în măsura în care realizează raţionalitatea istorică, altfel fiind calificat drept irelevant. Aristotel şi Hegel împărtăşeşc, totuşi, aceeaşi judecată axiologică a non-esenţialităţii singularului[70].

La Aristotel, materia trebuie evaluată în conformitate cu ierarhia teleologică a fiinţărilor universului sublunar drept cauză a contingenţei şi imperfecţiunii, augmentându-se direct proporţional cu absenţa formelor independente ale existenţei. În cadrul naturii anorganice, unde materia este subordonată teleologic formei, cea dintâi reprezintă condiţia esenţială a finalităţii în calitatea de impuls dinamic al celei secunde. Situată într-o conexiune intrinsecă cu forma şi asociind aparenţa unei pasivităţi iraţionale absolute, materia este întotdeauna *a priori* „formată"[71], în sensul în care dispune de o formă anterioară propriei existenţe. Chiar şi în perspectiva fiinţelor vii, pentru care problematica individuării exercitate drept cauză a individualului şi a variaţiilor specifice apare superior accentuată, materia favorizează sau împiedică în mod activ transmiterea trăsăturilor ereditare

---

[64] Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu, note de Andrei Cornea, Bucureşti, Humanitas, 2001, M 10, 1087a 19–20.

[65] Aristotel, „*Analiticile secunde*", *Organon* III, traducere, studiu introductiv şi note de Mircea Florian, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1961, I 31, 87b 28–30/II 19, 100b 4–5.

[66] Aristotel, *De l'âme*, traducere de Pierre Thillet, Paris, Gallimard, 2005, II 12, 424a 24.

[67] Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu, note de Andrei Cornea, Bucureşti, Humanitas, 2001, Z 15, 1039b 27–1040a 8.

[68] *Ibidem*, Z 10, 1036a 8–9.

[69] *Ib*., Z 15, 1040a 1–5.

[70] N. Hartmann, „Aristoteles und Hegel", (1923), *Kleinere Schriften*, Berlin, 1957, pp. 233–236; idem, "Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles", 1941, pp. 136–140.

[71] Aristotel, *Fizica*, traducere de N. I. Barbu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1965, II 2, 194b 9.

parentale noii ființe[72]. Lucrul şi esența nu sunt reciproc izolate, iar forma este determinarea intimă a obiectului. Dacă obiectul reprezintă propria sa esență, atunci acel *tode ti* este deja determinat logic ca expresie a unei esențe, iar aceasta poate constitui, ulterior, obiectul cunoaşterii universale. Dacă, în continuare, din punct de vedere ontologic, forma acestui obiect este anterioară singularității şi universalității, distincția dintre acestea devine o problematică cognitivă, şi nu substanțială, interesând, deci, cogniția şi nu substanța; forma nu este, atunci, un singular, întrucât este definibilă universal, dar nici un universal, pentru că este, actual, cauza unui obiect. Aporia este fundamentată într-o contradicție tripartită: mai întâi, forma este corelată speciei, ce devine; în consecință, situată posterior şi superior în raport cu singularul, specia integrează în mod direct un universal opus unui particular; în cele din urmă, forma este ataşată unui element al compozabilității tratat drept principiu propriu, o parte ce se substituie esenței.

Ființările coruptibile sunt desemnabile prin intermediul formei proprii[73], dar singularitatea acestora nu poate fi manipulată decât în termeni comuni ce dețin capacitatea predicației, de asemenea. Singularitatea nu poate fi distinsă ca unic absolut în raport cu alte singularități distincte ale aceleiaşi specii deoarece nu există predicate capabile să definească o entitate unică excluzând simultan predicația raportată la alte entități similare. Încă o dată, ecuația nu presupune faptul că substanțele coruptibile nu pot fi definite (în acest caz, ar rezulta consecința absurdă a inexistenței definibilității ființărilor naturale), ci semnifică, mai precis, necunoaşterea proporției în care ceva aparține unei entități în mod unic sau accidental, în alți termeni, necunoaşterea norocului sau a sorții[74]. În această interpretare a universalității, definibilității şi relativității materiei, aceasta pare a se circumscrie paradigmei „în sine însăşi materia este necunoscută" (*hê d'hulê agnôstos kath'hautên*)[75]. Astfel, materia nu este funcția materială a unui compus; per se, materia este inconceptibilă, metaforă a unei abstractizări. Substanța este relativă materiei[76], iar materia persistă prin intermediul schimbării şi reprezintă subiectul modificării proprietăților elementare[77], dar în sine însăşi eludează orice determinare calitativă, cantitativă sau caracterizările conceptuale şi perceptuale fiind totuşi, simultan, indispensabilă explicitării schimbării. Această potențialitate pură se recomandă asemenea unui criteriu logic, entitate ce trebuie asumată drept substrat al contrariilor şi al elementelor, dar care, totodată, nu deține o existență în sine[78]. Diferența ultimă se poate atunci

[72] Aristotel, *De generatione animalium*, traducere de D. M. Balme, Paperback, 1992, IV 3, 767a 36–768a 34.

[73] Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu, note de Andrei Cornea, Bucureşti, Humanitas, 2001, Z 10, 1036a 8.

[74] Aristotel, „*Analiticile secunde*", *Organon* III, traducere, studiu introductiv şi note de Mircea Florian, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1961, I 30, 87b 19.

[75] Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu, note de Andrei Cornea, Bucureşti, Humanitas, 2001, Z 10, 1036a 8.

[76] *Ibidem*, Z 3.

[77] Aristotel, *Fizica*, traducere de N. I. Barbu, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1965, I 9, 192a 13–34.

[78] Aristotel, *De generatione et corruptione*, traducere de C. J. F. Williams, Paperback, 1982, II 1, 329a 24–b 5.

reprezenta drept subiectul ştiinței şi al definiției, în condițiile în care există numai o opinie (*doxa*) a ceea ce poate fi redat într-o manieră distinctă, procesul implicând indefinibilitatea proprietăților contingente ale substratului, însă nu şi a ființărilor coruptibile.

Esență şi materie

Procesele aplicate substratului pot fi rostite exclusiv în modul predicației accidentale, acestea sustrăgându-se determinării şi constituind obiectul senzației şi opiniei (*doxa*); aceasta nu induce necunoaşterea coruptibilului în general, ci, mai degrabă, indefinibilitatea a ceea ce este accidental în raport cu o anumită substanță.

Concepția prezintă conexiuni şi în dialectica hegeliană. Posibilitatea sau hazardul sunt necesare, indefinite şi non-eliminabile. Hegel consideră, asemeni lui Aristotel, că ceea ce este permanent accidental este indefinibil şi necunoscut, deşi conceptul accidentalității se menține intrinsec indispensabil în calitate de categorie logică şi moment inalienabil al subiectivității. În natură, posibilitatea sau hazardul constituie accidentalitatea variațiilor singularului, în timp ce în Spirit particularitatea încarnează statutul unui moment necesar ce nu poate fi eliminat pentru că universalului îi este indispensabil condiția individuală. Concepțiile hegeliană şi aristotelică sunt, în definitiv, similare: individualul este indefinit, dar nu reprezintă un reziduu irațional divizat de formă.

Paralela continuă, ulterior, în prisma limbajului ca viitoare evidență a indefinibilității singularului. Aristotel notează că „definiția trebuie să constea în cuvinte, dar cuvintele stabilite sunt comune unui anumit număr de lucruri; acestea trebuie apoi să se aplice la ceva exterior lucrului definit. De exemplu, dacă cineva te-ar defini pe tine, s-ar putea spune că eşti o ființă vie care este slabă sau albă sau altceva similar ce să se aplice, de asemenea, şi altcuiva decât ție însuți”[79]. În aceeaşi manieră, Hegel semnifică certitudinea *Fenomenologiei Spiritului* ca instrumentarea obiectului în absența valențelor sale calitative, dar, pe măsură ce obiectul este exprimat în cadrul propriului său adevăr, asemenea certitudine revelă faptul că imediatul se situează în contradicție cu propria sa conservare. Conştiința experimentează universalitatea limbajului, iar singularul este numai opinat sau proiectat (*gemeint*), pentru că orice singular poate fi indicat drept un „acesta” sau „acum”. „Acesta” „nu este nici acesta nici acela, ci un *nu-acesta*”[80]; în alți termeni, „acesta” nu poate fi pozitiv identificat unui singular dat în coordonate spațio-temporale, deci nu este o iminență, ci o negație, proximul negativ distribuit fiecărui singular dat. În continuare,

[79] Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu, note de Andrei Cornea, Bucureşti, Humanitas, 2001, Z 15, 1040a 9–14.

[80] G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M., editat de E. Moldenhauer şi K. M. Michel, 1969–1971, vol. 3, p. 85; idem, *Phänomenologie des Geistes* (*Phenomenology of Spirit*), traducere de A. V. Miller, *Cuvânt Înainte* de J. N. Findlay, Londra şi New York, 1969, p. 60.

identificarea singularului apelează la problematica numelor proprii ca semnificații accidentale ale „memoriei active”[81], criterii prin care este mijlocită identificarea unei entități ca perfect singulare. Totuşi, utilizarea lor presupune că „admitem faptul de nu a deține astfel expresia lucrului însuşi. Numele ca nume nu este o expresie conținând ceea ce sunt eu”[82], fiind „pur situate, în mod arbitrar”[83]. Cu toate acestea, Hegel nu neagă proprietățile indexicalilor, ci numai afirmă că ceea ce este exprimat nu constituie un adevăr, ci exclusiv un dat a cărui esență şi adevăr se anulează; ceea ce Hegel neagă, în fapt, este că indexicalii identifică şi se referă la o entitate exclusiv singulară, deoarece un singular nu posedă un adevăr în sine. Acest „acesta” este simultan şi un altul, iar proiectul de a intercepta singularul ca universal, o realitate privată de idealitate, eşuează în momentul conştientizării faptului operării în conectivitatea unei rețele lingvistice deja inserată universalității. Limbajul poate, totuşi, exprima singularul, dar acesta constituie apanajul eunțurilor private de adevăr, distincte, aşadar, în raport cu judecățile[84]. Forma gramaticală S este P nu distribuie suficiente elemente unei propoziții pentru a deveni judecată, întrucât o judecată „revendică faptul ca predicatul să fie raportat unui subiect în modul în care o determinare conceptuală se raportează la alta, în consecință, aşa cum un universal se raportează la un particular sau individual. Dacă o propoziție despre un subiect particular numai enunță ceva individual, atunci aceasta este o simplă proproziție. De exemplu, Aristotel a murit la 73 de ani.”[85] Într-o *Anexă a Enciclopediei*, Hegel afirmă că în cadrul unei propoziții şi judecăți calitative „subiectul şi predicatul nu se situează reciproc în relația realității şi Conceptului”[86]. Atunci când, în interiorul judecății, se utilizează predicația pentru a declara ceva despre ceva, copula devine expresia identificării dintre realitate şi Concept, dintre lucru şi Adevăr; în alți termeni, predicația este o predicație aparentă, similară cazului aristotelic pentru care nu există nici o predicație *ti kata tinos* reală a definiției esențelor. O propoziție, dimpotrivă, exprimă această copulă în maniera unei conexiuni externe. În continuare, pentru Aristotel, doxa este acea opinie adresată unei entități care poate fi şi altfel[87], adevărată sau falsă, şi poate manifesta falsitate atunci când

[81] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, p. 537.

[82] *Ibidem*.

[83] G. W. F. Hegel, „Wissenschaft der Logik*”*, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M., editat de E. Moldenhauer şi K. M. Michel, 1969–1971, vol. 1, p. 126; idem, *Hegel's Science of Logic*, traducere de A. V. Miller, *Cuvânt Înainte* de J. N. Findlay, Londra şi New York, 1969, p. 117.

[84] G. W. F. Hegel, „Wissenschaft der Logik”, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M., editat de E. Moldenhauer şi K. M. Michel, 1969–1971, vol. 2, pp. 305–306.

[85] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Partea 2. Filosofie Greacă 1, Hamburg, editat de P. Garniron şi W. Jaeschke (Prelegeri, transcripții selectate şi manuscrise, Vol. 7), 1989, pp. 63, 286.

[86] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Hamburg, editat de F. Nicolin şi O. Pöggeler, 1959, §172 Z.

[87] Aristotel, „*Analiticile secunde”*, *Organon* III, traducere, studiu introductiv şi note de Mircea Florian, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1961, I 33, 89a 3; idem, *Metafizica*, traducere, comentariu, note de Andrei Cornea, Bucureşti, Humanitas, 2001, Z 15, 1040a 1.

obiectul comportă modificări în absența conştientizării acestora[88]. Din această raţiune, obiectul opiniei diferă raportat la obiectul lui *nous* sau la ştiinţă, întotdeauna adevărată şi furnizând cunoaştere necesară[89]; de asemenea, este imposibil a deține, simultan, opinie şi ştiinţă în cadrul aceluiaşi obiect[90]. Ocurența implică, încă o dată, distincția dintre predicația esențială şi predicația accidentală; opinia introduce o rezultantă acționând momentan, o inerență a atributelor accidentale unui subiect în cadrul unor coordonate spațio-temporale strict determinate[91], accidentalul prezentând, apoi, valențe comune Neființei[92].

În această paradigmă, Hegel subordonează criteriile judecății, predicației şi categoriilor problematicii afirmării totalității inteligibilității Ființei în cadrul devenirii. În alți termeni, Hegel suspectează *Metafizica* E, Z, H, Θ şi Λ de prezumpția unei ontologii speculative în care subiectul şi predicatul, asemenea esenței *Topicii*[93], sunt multual convertibile, şi în care realitatea nu constituie un obiect pentru un subiect, ci se situează în opoziția adevărului inteligibil al *Organon*-ului. Hegel consideră logica aristotelică o investigație empirică[94], Aristotel cercetând diverse aplicații finite ale discursului, abstractizându-le în raport cu materialul externalității în care rezidă, fixându-le şi, în cele din urmă, alăturându-le şi analizându-le; în această manieră, logica sa exprimă activitatea înțelegerii ca exponent al conştiinței formelor pure ale gândirii izolate în raport cu conținutul propriu, logica devenind, astfel, o introducere corespunzătoare a gândirii. Cu toate acestea, în condițiile în care identitatea comprehensiunii şi legile sale abstracte se mențin în izolarea caracteristică, gândirea este definită drept o raţiune subiectivă opusă obiectului. În consecință, judecățile şi silogismele nu ating Adevărul[95], dar nu întrucât reprezintă simple forme, ci cauza falsității acestora se concentrează în opoziția hegeliană dintre formă şi conținut pe care cele două elemente o presupun şi care obturează problematica Adevărului *în* şi *pentru sine*. Gândirea privată de orice conținut empiric devine ea însăşi propriul său conținut; dimpotrivă, în cazul lui Aristotel legile gândirii sunt situate în dispersie, fiecare revendicând validitate pentru sine însuşi. Concluzia lui Hegel este că imperfecțiunea acestora rezidă în faptul că „ele sunt numai forme, dar le lipseşte forma”[96]. De exemplu, un silogism singular poate poseda validitate, însă concluzia sa subiectivă este marcată de absența Adevărului

[88] Aristotel, *De l'âme*, traducere de Pierre Thillet, Paris, Gallimard, 2005, III 3, 428b 8–9.

[89] Aristotel, „*Analiticile secunde*”, *Organon* III, traducere, studiu introductiv şi note de Mircea Florian, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1961, I 33, 88b 30–1.

[90] *Ibidem*, I 33, 89a 38–39.

[91] *Ib*., I 8, 75b 24–30.

[92] Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu, note de Andrei Cornea, Bucureşti, Humanitas, 2001, E 2, 1026b 21.

[93] Aristotel, „*Topica*”, *Organon* IV, traducere, studiu introductiv şi note de Mircea Florian, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1963, II 1, 109–110.

[94] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, p. 237.

[95] *Ibidem*, p. 239.

[96] *Ib*.

în sine, pentru că, atât timp cât sunt considerate într-un spațiu determinat de izolare, formele nu reprezintă decât exclusiv un material al gândirii; numai unitatea şi totalitatea acestora în şi pentru sine deține Adevărul, pentru că, vizualizat asemeni unei totalități, conținutul se dezvoltă într-un sistem şi devine identic formei sale. O asemenea totalitate ar induce însă, în consecință, Ideea speculativă, ştiința gândirii subiective şi obiective, deopotrivă, deci demonstrația completă şi definitivă a sistemului determinațiilor gândirii pe care *Ştiința Logicii* le cercetează.

În acest sens, Hegel se concentrează asupra definiției deoarece pentru acesta sufletul reprezintă „substanța exclusiv în acord cu Conceptul”[97] sau *ousia gar hê kata ton logon*[98]: „forma, Conceptul este aici Ființa însăşi, însăşi substanța”[99], acest Concept fiind principiul fundamental care îşi suspendă teleologic componentele în sine însuşi, reducându-le la propriile semnificații ale actualizării, la Adevăr sau totalitate, pentru că „materia nu mai există aici ca materie, ci este numai în sine însuşi”[100]. Pentru Aristotel, aceste elemente se situează în domeniul investigării sufletului şi trupului. Pe de o parte, materia este prezentată în cadrul definiției ființelor vii ca suport al încarnării unui suflet; pe de altă parte, materia este sursa contingenței, multiplicității accidentale şi a distincției dintre esență şi singularitate, deci relativ diferită în raport cu esențele. Pentru Hegel, materia poate constitui substratul, indiferent poziției sau formei perspectivei unei activități umane (*Wirksamkeit*), sau poate reprezenta hermeneutica externă, suspendată în cadrul propriei independențe şi externalități în scopul subiectivității unei *energeia* aplicate unei relații teleologice. Ulterior, substanța sensibilă a *Metafizicii* este instrumentată în calitate de actualizare: este materie, substratul contrariilor; esența abstractă opusă materiei; *das Bewegende* sau „ceea ce mişcă”[101], finalitate sau motor al propriei desăvârşiri. Concepând substanța sensibilă drept manifestare a *energeia* şi *energeia* drept natură, Hegel gândeşte Conceptul ca subiectivitate, însă aceasta este incapabilă de a abandona elemente exteriorului său. În raport cu subiectivitatea, materia trebuie să fie inteligibilă *în sine*, un moment ideal şi nu un reziduu, opac Spiritului şi activității acestuia; dimpotrivă, se defineşte ca formă finită în ordinea suspensiei actualizării de sine a conştiinței de sine absolute. Materia reprezintă ceea ce trebuie să devină (*was werden soll*), iar filosofia se transformă, la rândul său, în cunoaşterea totalității exclusiv în condițiile asumării realului în sine însuşi şi a identității dintre universul sensibil şi propriul concept al acestuia. Materia este legitimată în paradigma conceptului ideal al multiplicității, al entității care revine la sine însuşi. Conceptul este, aşadar, o instanță superioară unui simplu temei, reprezintă organizarea şi subordonarea multiplicității externe în cadrul Sinelui, consecințele

[97] *Ib*., p. 201.

[98] Aristotel, *De l'âme*, traducere de Pierre Thillet, Paris, Gallimard, 2005, II 1, 412b 10.

[99] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, p. 201.

[100] *Ibidem*, p. 200.

[101] *Ib*., p. 157.

manifestându-se plurivalent: în primul rând, considerarea esenţei drept simplă inteligibilitate a obiectului este insuficientă, întrucât substanţa rezidă ca esenţă numai dacă este aprehendată drept cauză finală sau coincidenţă a cauzelor formale şi finale; în al doilea rând, în accepţiune hegeliană, Platon şi Aristotel împărtăşesc noţiunea de *Wesen*, sau esenţă abstractă (Ideea platoniciană şi cauza formală aristotelică); în al treilea rând, substanţa ca actualitate nu este dată şi întemeiată în proiecţia unei identităţi, ci reprezintă o unitate care se auto-reproduce, multiplicându-şi Sinele, deoarece *entelecheia* constituie unitatea unei multiplicităţi, şi nu unitatea superioară unei multiplicităţi, sau expresia a ceea ce este esenţa ca subiect al mişcării şi al devenirii. În definiţia esenţei, tangentă problematicii cauzei finale, rezidă o identitate abstractă şi fixă (cauza formală) între obiect şi Concept; apoi, întrucât pentru Hegel definiţia unei *entelecheia* include procesul desăvârşirii şi al raportului cu externalitatea, Fiinţa este identică Conceptului, în condiţiile în care prin formă sau esenţă se transpun o actualitate şi o cauză finală şi eficientă, totalitatea naturii fiind logic articulată formelor proprii. Aristotel intenţionează, astfel, mai întâi, explicitarea sensibilului în substanţa inteligibilităţii considerate în sine, esenţele devenind instrumentele cunoaşterii sensibile, şi, apoi, comprehensiunea mişcării în cadrul principiilor logicii proprii.

Logica esenţei

Există, în perspectiva paradigmei aristotelice, o distincţie între esenţă şi compozabilitatea obiectului, diferenţă situată exterior noţiunii de *kath'hauto*? *Kath'hauto* sau principiul *per se* implică o relaţie între esenţial şi non-esenţial, între Adevăr şi compozabilitatea concretă, între cauzalitate şi obiectul la care cauza se aplică[102]? Există, în aceste circumstanţe, un raport între identitate şi diferenţă şi, în terminologie hegeliană, nu este esenţa fundamentul propriei sale aparenţe în teritoriul compozabilităţii?

În cadrul Logicii Fiinţei, calitatea, calitatea şi proporţionalitatea nu reprezintă determinaţii stabile, ci valenţe reciproc transgresive şi, relevându-se ca inadecvate unui fundament de sine la nivelul iminenţei sensibile, rezidă într-o complexitate logică, intern diferenţiabilă din punctul de vedere al determinaţiilor: esenţa. Această esenţă este superioară Fiinţei întrucât, dacă cea din urmă reprezintă exclusiv iminenţă, esenţa presupune negaţie şi mediere proprii. În Fiinţă, determinaţiile îşi asumă tranziţia, raportul dintre acestea rezultând în reflecţia pe care omul o întreţine, astfel încât atunci când o determinare devine o determinare distinctă, determinarea primară este suprimată; dimpotrivă, în esenţă, diferenţa şi relaţia sunt interne deoarece nu există nici o altă entitate care să substituie originala determinare a gândirii, întrucât în acest plan relaţia se desfăşoară între Unu şi alter ego-ul acestuia. Dacă Fiinţa reprezintă statutul logic al iminenţei, esenţa constituie

[102] K. Brinkmann, *Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik*, Berlin şi New York, 1979, p. 63.

stadiul intrisec al raportului, deoarece determinațiile celei dintâi există, pur si simplu, iar determinațiile celei din urmă se situează în Sinele acesteia; determinațiile Ființei sunt anulate în cadrul simplei lor ființări, esența fiind astfel divizată, deşi, în esență transgresarea (*Übergehen*) nu constituie o tranziție către o entitate distinctă, ci o menținere în identicul ce se dublează pe sine însuşi în perspective bipolare. Procesul este denumit de Hegel reflecția esenței în sine însăşi sau reflexie a Ființei (*Scheinen ins Entgegengesetzte*), reduplicându-se pe sine într-un perimetru non-esențial şi într-o permanență esențială. În consecință, determinațiile sunt aplicate în mod necesar unei conexiuni cu contrariile sale, pentru că identitatea determinațiilor gândirii este în acest punct definită într-o manieră negativă, ca diferență internă: esența devine o negație a Ființei, a subzistenței proprii atribuite iminenței originale, aceasta internalizându-se pe sine însăşi drept simplu *în-sine* şi opunându-se, ulterior, pe sine aparenței externalității. Ființa se divide pe sine în tangența a două determinări contrarii, Logica Esenței constituindu-se astfel în cadrul acestei opoziții până la momentul reconclierii în categoria actualității, unde esența şi aparența sunt identice. În aceşti termeni, esența se defineşte drept un produs al reflectivității Ființei, nefiind, cu toate acestea, situată în externalitatea acesteia sau în spațiul aparenței: esența este, mai degrabă, propriul său produs şi, în condițiile în care aparența nu este dată, ci constitutivă esenței, obiectele vor fi considerate ca rezultat ale determinațiilor gândirii aplicate unei maniere esențiale, obiectele apărând, deci, în ipostaza de produse esențiale ale gândirii absolute. Formele nu sunt date în identități *a priori* pentru că, *în sine*, forma reprezintă o activitate, fiind astfel negativă şi simultan fundamentul unității în măsura în care îşi neagă şi produce propria externalitate; unitatea, pluralitatea, identitatea şi diferența sunt substituite de gândirea care îşi produce propriile gânduri.

Însă, dacă aceasta reprezintă fundamentul Logicii Esenței, atunci esențele constituie determinațiile reflecției gândirii, determinațiile gândirii fiind definite în cadrul mişcării acesteia care le întemeiează esențial în raportul unor unități de sine situate în opoziție cu esențialitatea externalității. Astfel, fiecare substanță este unitate esențială şi accidentală, unitate pe care Aristotel nu o explică. Substanța, revendicând în mod legitim identitate şi externalitate, este atinsă exclusiv prin intermediul obiectului unei inteligibilități noetice concepute ca simplă identitate, identitatea şi externalitatea nefiind situate într-o proporție egală imanenței esenței. Apoi, nu doar relația dintre esența inteligibilității şi *diairesis*-ul discursiv aparținând unui gen a cărui finalitate rezidă în coincidența cu diferența ultimă sunt elementele ce se vor menține neexplicate, inducându-se o conexiune asimptotică între inteligibilitatea ante-predicativă şi limbaj, ci şi consecința conform căreia, dacă esența nu poate fi negată ci numai supusă observației şi cercetării, atunci ştiința şi investigarea ştiințifică, în genere, trebuie întemeiate în cadrul unor premise a căror veridicitate este inalienabilă. Totuşi, esențele trebuie asumate drept certitudine imediată astfel încât posibilitatea falsității să fie exclusă natural: relația dintre *nous* şi *dianoia* este biunivocă, iar esența corespunzătoare gândirii exclude atât negația, cât şi demonstrația, în virtutea evitării unui regres la infinit. Rostirea şi afirmarea acestora devine, în consecință, o simplă identitate cu intelectul şi nu cu principiul

dialecticii (în sens hegelian). În termeni hegelieni, Aristotel, asumând drept premise identitatea dintre gândire şi obiectul gândit şi principiul conform căruia *nous*-ul cuprinde, în potențialitate, totalitatea esențelor, nu concepe niciodată acest nous ca origine pură a esențelor, şi nici nu consideră conținutul gândirii în calitatea de produs al propriului Sine, aplicându-se acestui abandon, aşadar, deoarece îl presupune ca auto-cunoaştere a gândirii şi auto-determinare. Pentru Hegel, gândirea în paradigma determinațiilor concepute ca negații este esențială: nu doar totalitatea lucrurilor finite este contradictorie, ci determinațiile esenței înseşi se articulează grație negativității, diferențele interne reprezentând opozițiile constitutive negației. Dimpotrivă, pentru Aristotel, relația nu este constituivă sau internă substanței, ci exclusiv unul dintre accidentele aplicate noțiunii de *ousia*.

Concluzii

Logica operativă a procesului acționează numai pentru noi înşine, iar istoria conştiinței de sine surmontează opoziția acestei conştiințe, obligatorii unei cunoaşteri ştiințifice a Absolutului. Spiritul este tratat ca *erscheinend*, apariție, atât *în* cât şi *pentru sine*, operativitatea inovatoare conducându-l pe Hegel la reelaborarea sistematică a scopului materialului prim şi la geneza matură a Filosofiei Spiritului. *Fenomenologia Spiritului* nu mai prezintă, din acest moment, statutul de introducere a sistemului, ci de introducere a gândirii pure, depăşind orice opoziții ale conştiinței şi orice presupoziții exterioare ale gândirii, iar Absolutul nu mai este conținut în etapele evolutive ale conştiinței de sine; spațiul este, atunci, asumat unui „Concept Preliminar" al Logicii, cele trei poziții dominante asupra gândirii în tangența obiectivității devenind calea spre considerarea speculativă a Spiritului Absolut în cadrul Logicii abstracte a esenței.

În ce manieră Spiritul se poate detaşa ca Spirit Absolut, în condițiile în care, începând cu epoca lui Heidelberg, diviziunile sale cuprind subiectivul, obiectivul şi Absolutul? Care sunt rațiunile hegeliene în vederea alegerii Spiritului, din moment ce acesta nu reprezentă decât a treia parte a sistemului? Care este relația dintre Logică şi celelalte două părți ale sistemului, dintre Idee şi Spirit?

Logica constituie structura pură a realității, ştiința formei absolute. Categoriile, pe care Hegel le denumeşte determinații pure ale gândirii, nu mai încarnează construcții aparținând subiectului; dacă gândurile sunt ireductibile în raport cu cel care le concepe, atunci Hegel afirmă că subiectul nu gândeşte conform modelului unui subiect particular şi finit, ci Ideea însăşi gândeşte şi evoluează de la o formă către alta[103]. Conceptele operative ale realității se situează astfel active în cadrul subiectului şi nu reduse la un produs strict intelectual, ci mai degrabă

[103] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, în G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M., editat de E. Moldenhauer şi K. M. Michel, 1969–1971, vol. 6–7, 1:25; idem, *Hegel's Science of Logic*, traducere de A. V. Miller, *Cuvânt Înainte* de J. N. Findlay, Londra şi New York, p. 35.

gândite şi înţelese într-o mişcare obiectivă care se desfăşoară pe sine însăşi în multiplele aspecte ale realităţii. Logica, fundamentul a ceea ce există, generează esenţa oricărei realităţi accesibile gândirii, în acest sens devenind o ştiinţă superioară şi singulară, funcţie atribuită anterior metafizicii.

Ideea absolută, reprezentată la finalul Logicii drept catalizatorul şi motorul întregii mişcări operative, este atunci obiectul consideraţiei filosofice a Sinelui, manifestată deopotrivă în finitudinea naturală cât şi în formele Spirituale sau, în continuare, în metafora hegeliană, este conceptul sau obiectivitatea divinităţii înseşi[104]. În acest sens, Spiritul Absolut este superior Ideeii Absolute, întrucât întoarcerea la sine a gândirii concrete este superioară structurii sale primare. Adevărul este cunoscut prin intermediul Spiritului Absolut cuprinzând cele mai intime aspecte ale realităţii şi naturii, Ideea fiind concretă exclusiv la nivelul acestei cunoaşteri spirituale de sine. Variatele determinaţii ale gândirii nu reprezintă însă simple atribute ale unui subiect constant, fie Eul sau Dumnezeu, după cum *Introducerea Ştiinţei Logicii* pare să propună[105]; distincţia dintre subiect şi atributele sale este întemeiată în Logică drept unul dintre stadiile desfăşurării Ideeii, cea din urmă jucând rolul unui universal fundamental înainte de a se distinge şi articula în diferite aspecte şi momente. Logica nu este partea anterioară, izolată a sistemului, ci fundaţia conceptuală a întregului sistem. Sistemul, totuşi, nu reprezintă o progresie de la Logică către *Realphilsophie* (Filosofiile Naturii şi ale Spiritului) care se actualizează, întrucât aceasta ar transforma Logica într-o origine imediată; mai degrabă, Logica este cercetarea formei pure care animă şi instrumentează Natura şi Spiritul Finit. Procesul este, din nou, comparabil distincţiei aristotelice dintre *logoi* şi *logoi enuloi*: în timp ce esenţele rezidă exclusiv „împământate", asociate materiei ca esenţe ale compuşilor, gândirea izolează esenţele şi le redă într-o direcţie anume. *Realphilosophie* constituie o Logică aplicată numai în proporţia în care indică modul cum developarea categoriilor logice situate într-o augmentare a completitudinii este exact elementul prezentat de principii şi concepte pe care ştiinţele îl utilizează non-reflectiv. *Realphilosophie* nu este, cu toate acestea, o simplă reduplicare, ci o reiterare sinalagmatică: utilizarea singulară a Logicii nu distribuie cunoaşterea manierei în care Conceptul devine concret în manifestările empirice ale realităţii, permiţând o asimptotă non-filosofică între veritabilul element logic şi un înveliş exterior, iraţional. În viziunea unei rezultante a ştiinţelor, elementul logic devine „adevărul

[104] G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, în G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M., editat de E. Moldenhauer şi K. M. Michel, 1969–1971, vol. 6–7, 2:572–573; idem, *Hegel's Science of Logic*, traducere de A. V. Miller, *Cuvânt Înainte* de J. N. Findlay, Londra şi New York, 1969, pp. 842–844.

[105] Logica este numită aici "expunerea lui Dumnezeu... înainte de crearea naturii şi a unui spirit finit" (G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, în G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt a. M., editat de E. Moldenhauer şi K. M. Michel, 1969–1971, vol. 6–7, 2:572–573; 1:44; idem, *Hegel's Science of Logic*, traducere de A. V. Miller, *Cuvânt Înainte* de J. N. Findlay, Londra şi New York, 1969, p. 50).

universal, nu ca o cunoaştere *particulară alături de* alte materii sau realităţi, ci ca fiinţă esenţială a tuturor acestea mai târziu"[106]. Hegel extinde ceea ce Aristotel stipula ca noţiune a filosofiei prime: cercetarea sensurilor în care Fiinţa este rostită şi a cauzelor acesteia devine o investigare a Absolutului.

Ce determină însă Hegel prin intermediul gândirii? Asemenea *Metafizicii* lui Aristotel, Hegel abordează Logica prin intermediul Fiinţei, excluzând însă o diviziune iminentă în genuri, precum exemplul aristotelic[107], în favoarea introducerii ideeii de pluralitate. Pluralitatea, concepută ca pluralitate a categoriilor pure, este mai întâi o presupoziţie neîntemeiată întrucât nu există legi *a priori* ale gândirii ce pot fi asumate ca guvernând-o pe aceasta din urmă. Aristotel şi Kant asumă o pluralitate de categorii şi legi ale raţiunii a căror relaţie cu gândirea se menţine, totuşi, inexplicabilă. Gândurile sunt determinaţiiile unei raţiuni originare, iar Logica trebuie să indice procesul prin care Fiinţa este un moment particular inerent gândirii, o etapă a conştiinţei de sine a Conceptului. În dialectica prezentării sale ca un universal concret al tuturor determinaţiilor, gândirea trebuie să debuteze cu absenţa oricăror presupoziţii, un început abstract şi iminent lipsit de orice determinaţie intrinsecă, singura concesie admisă fiind presupoziţia raţiunii şi a identităţii dintre aceasta şi realitatea însăşi. Fundamentul universal identificat în perspectiva gândirii nu este o formă indiferentă propriului conţinut, din contră, „sufletul, (...) inima cea mai profundă a lucrurilor, simpla pulsaţie a vieţii acestora (...). Sarcina este de a focaliza atenţia asupra acestei naturi *logice* care animă Spiritul, mişcă şi lucrează în interiorul său"[108]. În condiţiile în care conceptele reprezentau simple forme independente ale conţinutului, atunci acestea se vor transforma în reprezentări fixe ale veracităţii rezidând în criterii exterioare acestora. Logica, în schimb, în măsura în care deţine drept obiect şi conţinut gândirea însăşi, nu cunoaşte nici o altă distincţie între formă şi conţinut şi nu utilizează nici un criteriu exterior sieşi, în cadrul său obiectul şi metoda fiind similare, gândul pur al gândirii înseşi sau gândirea aristotelică care se gândeşte pe sine (*noesis noeseos noesis*). Logica tratează, astfel, determinaţiile pure ale gândirii, mai precis elementul sau natura logică (*das Logische*), sufletul raţional, constituind cea dintâi secţiune individuală a sistemului; dar, pentru că Logica se inserează tuturor secţiunilor sistemului, nu deţine numai statutul unei părţi a acestuia, ci însuşi fundamentul său. În acest mod, întreaga noastră cunoaştere reprezintă Ideea în multiplele sale manifestări, precum în cazul exemplului Fiinţei aristotelice.

---

[106] G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, în G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M., editat de E. Moldenhauer şi K. M. Michel, 1969–1971, vol. 6–7, 1:55; idem, *Hegel's Science of Logic*, traducere de A. V. Miller, *Cuvânt Înainte* de J. N. Findlay, Londra şi New York, 1969, p. 58.

[107] Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu, note de Andrei Cornea, Bucureşti, Humanitas, 2001, Γ 2, 1004a 4–5.

[108] G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, în G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M., editat de E. Moldenhauer şi K. M. Michel, 1969–1971, vol. 6–7, 1:27; G. W. F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, traducere de A. V. Miller, *Cuvânt Înainte* de J. N. Findlay, Londra şi New York, 1969, p. 37.

LIBERTATEA CA VOINȚĂ RAȚIONALĂ. UN STUDIU DESPRE TEMEIUL DIALECTIC AL TEODICEEI HEGELIENE

NICOLAE DRĂGUŞIN

Sistemul filosofic al lui G. W. F. Hegel reprezintă cea de-a treia metafizică, după cea aristotelică şi tomistă. O bună introducere în sistemul filosofic hegelian nu poate veni decât din cercetarea propriilor lucrări. De aici, rezultă înțelegerea lui Hegel pornind de la Hegel însuşi. În acelaşi timp, Hegel mai poate fi înțeles şi pornind de la relația pe care a stabilit-o cu romantismul. Deşi influențat de temele romantice, el nu s-a considerat niciodată un romantic. În egală măsură, Hegel reprezintă punctul culminant al unei tradiții de gândire care reflectează asupra vieții din orizontul Absolutului. Potrivit acestei perspective, Hegel reprezintă autorul celui mai promițător proiect de teodicee. Argumentul acestei orientări este acela că în centrul teodiceei pe care filosoful german o propune se află dialectica, în calitatea acesteia de metodă a logicii speculative. Dacă recunoaşterea contingenței reprezintă punctul de plecare al propriei speculații (caz în care Hegel aparține tradiției care începe cu Platon), soluția ieşirii din contingență este dialectica, iar libertatea reprezintă starea de încheiere a contingenței.

Astfel, studiul propune trei perspective de cuprindere a vastului sistem hegelian. Prima denumeşte sistemul hegelian drept străduința unui romantic de a ieşi din romantism. A doua perspectivă denumeşte sistemul drept cunoaştere absolută (*das absolute Wissen*). În sfârşit, a treia perspectivă documentează sistemul drept finalism. Trebuie spus că orizontul finalismului nu pune sub semnul îndoielii niciuna din cele două perspective de mai înainte, ci le depăşeşte. Dacă cunoaşterea reprezintă o modalitate, finalismul sistemului hegelian priveşte transformarea, reîntregirea în Ființă. Vorbim, aşadar, de trei posibile stadii de înțelegere a lui Hegel: stadiul trăirii, corespunzător relației filosofului german cu romantismul; stadiul rațiunii, corespunzător sistemului filosofic drept cunoaştere a Absolutului (este o cunoaştere în sensul strict al termenului deoarece păstrează distanța dintre subiectul cunoscător şi obiectul cunoscut) şi stadiul teleologic potrivit căruia cunoaşterea devine unire cu Absolutul. De aici rezultă că soluția la problema răului (adică ieşirea din contingență) o reprezintă unirea cu Absolutul.

Întrucât punctul de plecare al dialecticii este contingența existenței omeneşti, înseamnă că Hegel încununează o tradiție ai cărei începători sunt platonicienii (necreştini, cum ar fi neoplatonicii în frunte cu Plotin şi creştini cum este Augustin şi augustinienii, îndeosebi misticii Europei nordice). În această împrejurare, o posibilă întrebare de cercetare ar privi modul în care Hegel l-a citit pe Platon. În

acest sens, avem la dispoziție două surse documentare de primă mână: capitolul dedicat lui Platon din „*Prelegerile de istorie a filozofiei*", ținute la Jena între 1805 şi 1806 şi opusculul „*Lecții despre Platon*" care reprezintă cursurile ținute la Berlin, douăzeci de ani mai târziu[1]: „[...] acest text reprezintă un stadiu mai avansat al receptării lui Platon de către Hegel, lucru vizibil de altfel şi din restructurarea mai multor părți din prelegerile cunoscute, precum şi din regândirea unor termeni, din diversele reformulări şi abandonarea amănuntelor socotite, evident ulterior, inutile. [...] această variantă constituie [...] o introducere mai accesibilă [...] în modul de gândire hegelian în general, căci adesea discursul lui Hegel iese din limitele stricte ale subiectului dat şi se lasă în voia considerațiilor personale. [...] textul acesta poate constitui o nouă dovadă a stăruinței cu care germanii [...] s-au întors către Antichitatea greacă în raport cu care s-au modelat şi modulat ca într-un benefic recurs la o conştiință mai bună"[2]. Pornind de la această resursă, se poate porni în două direcții principale: documentarea filosofiei hegeliene fie ca dialectică, fie ca teodicee. În măsura în care se acceptă că sistemul hegelian reprezintă o teodicee[3], se poate merge mai departe în demonstrarea dependenței teodiceei hegeliene de metoda dialectică şi indicarea libertății ca voință rațională drept încheiere a teodiceei hegeliene.

Sistemul hegelian ca încercare de evadare din romantism.

Născut în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, adică în plin Luminism german, Hegel a trăit influența kantiană, după cum o dovedeşte scrierile timpurii. Mutarea la Jena l-a adus centrul romantic cu care a avut numeroase afinități: „mândria față de sine însuşi şi de umanitatea căreia-i aparține, admirația față de marile personalități, de eroii voluntari, de Richelieu, de Napoleon «sufletul lumii», de energicul Friedrich von Würtenberg, entuziasmul inspirat de Hölderlin față de Grecia arhaică, spiritul său paradoxal, umorul său critic şi bătăios, instinctul negator, cosmopolitismul intelectual, călătoriile, interesul pentru artă"; „De altfel, încă din 1797, adopta la Frankfurt, alături de Hölderlin şi Sinclair, atitudini în genul Chateaubriand, scria versuri melancolice, pline de dezolare, iar când s-a dus Cousin să-l vadă, ceva mai târziu, l-a găsit cu fruntea posomorâtă, scump la vorbă, nemişcat şi trist ca un personaj dintr-o dramă filozofică romantică, ca Manfred sau ca Faust"[4]. Dar în perioada când vădea toate aceste trăsături tipic romantice, Hegel avea deja schița propriului sistem filosofic care, prin însăşi rațiunea unui sistem, nu l-ar fi lăsat să rămână un romantic. Hegel a căutat ruptura şi delimitarea față de

[1] G.W.F. Hegel, *Lecții despre Platon* (trad. Radu Gabriel Pârvu), Editura Humanitas, Bucureşti, 1998.

[2] *Ibidem*, p. 6–7.

[3] Plecând, de pildă, de la demonstrația lui Robert C. Tucker în *Filosofie şi mit la Karl Marx* (trad. Emanuel –Nicolae Dobrei), Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2011.

[4] Giovanni Papini, *Amurgul filozofilor* (trad. Rodica Locusteanu), Editura Uranus, Bucureşti, 1991, p. 51–52.

romantism. Astfel, format în Luminism, desăvârşit în Romantism, Hegel a încercat să le depăşească pe toate, adică să treacă de dincolo de „spațiul" luminist şi de „timpul" romantic. N-ar fi trecut această afirmație de nivelul unei simple ipoteze, dacă Hegel însuşi nu ne-ar fi încredințat în prefața de la „*Principiile filosofiei dreptului*" că Minerva îşi ia zborul doar după lăsatul serii. Şi ca şi cum nu ar fi fost suficient, peste toate acestea s-a adăugat Hegel burghezul (bun, conformist, oportunist, realist, meticulos). Aventura hegelianismului începe atunci când un „funcționar care se simte furat de romantism" caută să se elibereze. Pentru că Hegel este „*un romantic ce vrea să se rupă de romantism*, filozofia lui este produsul acestei tentative şi acestui efort"[5].

Prin această afirmație, Papini lasă impresia unei drame interioară, al unui conflict surd purtat între Hegel – burghezul şi Hegel – romanticul. Astfel, abandonarea Romantismului apare ca un efect al conştientizării incompatibilității între cele două moduri de a fi. Arareori se întâmplă ca o gândire să fie lecturată din prisma unor trăsături de caracter (onestitate, umilitate). Spre deosebire de Hegel, pentru Papini, Kant era „un burghez onest şi ordonat". Dar amândoi erau orgolioşi („îi plăcea să se compare cu Copernic, aşteptând ca admiratorii să-l numească un nou Cristos sau un nou Socrate, dar citea cu neplăcere cărțile altora şi asculta cu acelaşi sentiment obiecțiile aduse alor sale"[6]). Orgoliul lămureşte doctrina care în cazul lui Kant înseamnă „transpoziția de la divin la uman", adică „îi dă omului ceea ce omul i-a dat lui Dumnezeu"[7]. Aşa-stând lucrurile, de la Kant la hegelienii de stânga nu poate fi consemnată decât o simplă evoluție. Dar în egală măsură de ce nu ar considera-o ca rezultat al propriei metode dialectice? *Aufhebun*g –ul în viața şi opera lui Hegel înseamnă nimic altceva decât negarea matricei romantice şi păstrarea acesteia. Dacă Papini propune o viziune individualistă asupra sistemului hegelian, alți comentatori ar înclina mai degrabă către cea impersonală, a unui autor „confiscat" de propria operă. „*Fenomenologia spiritului*", văzută nu doar ca prefață la propriul sistem, sâmbure din care au rodit vlăstarii, ci mai ales drept operă romantică în formă (stil obscur, misterios), însă ruptă de romantism în conținut[8], mărturiseşte că Hegel nu a fost „înghițit" de sistemul pe care îl alcătuia. Argumentul care îndreptățeşte a-l considera drept întruchiparea „orgoliului filosofic în forma lui exemplară" este preocuparea de a-şi devaloriza predecesorii (faimoşi – Kant, Jacobi, Platon, Schelling, Fichte sau mai puțin faimoşi)[9]. Dacă această critică vine ca urmare firească a propriei logici dialectice, orgoliul filosofic, în măsura în care se poate vorbi despre acesta, se explică prin faptul că nu a întrevăzut nimic dincolo de propriul prezent în termeni social –politici (bunăoară, vorbeşte despre Statele Unite şi Rusia ca puteri ale viitorului, dar tocmai pentru faptul că aparțin viitorului n-au nicio însemnătate) şi propria persoană în termeni de filosofi. În orice caz, se cuvine asumată

[5] *Ibidem*, p. 52.
[6] *Ibidem*, p. 13–14.
[7] *Ibidem*, p. 15.
[8] Nicolae Râmbu*, Romantismul filosofic german*, Editura Polirom, Iaşi, 2001, p. 124.
[9] Petru Bejan, *Critica filosofiei pure*, Editura Fundației "AXIS", Iaşi, 2000, p. 29–30.

perspectiva unei dualităţi conflict interior – logica sistemului propriu pentru a-i pătrunde sistemul şi pentru a înţelege starea de spirit care a dominat hegelianismul extins (inclusiv discipolii).

Sistemul hegelian drept cunoaştere a Absolutului.

Sistemul filosofic hegelian vorbeşte despre devenirea sau auto –dezvoltarea Ideii[10]. Această afirmaţie ridică trei întrebări: cum se face devenirea? (a) Către ce se îndreaptă devenirea? (b) Ce este Ideea? (c) În cele din urmă, sistemul va fi discutat în principal în raport cu "*Fenomenologia spiritului*" (d)

(a) Devenirea nu este întâmplătoare şi nici haotică întrucât se face conform unei legi decisive pentru sistemul hegelian care se numeşte dialectică. Dialectica cuprinde trei stadii aflate în relaţie dinamică: teza care îşi dezvoltă antiteza, iar din ciocnirea celor două rezultă antiteza. Antiteza devine la rândul ei teză care îşi dezvoltă propria antiteză din care purcede o nouă sinteză. Dialectica este sintetică pentru că uneşte universalul cu individualul şi astfel înţelege faptul că viaţa reprezintă temeiul ultim al existenţei[11]. Prin viaţă trebuie înţeleasă legătura dintre întreg şi părţile care îl compun (corelaţie organică e tipul partea care implică întregul şi întregul ce implică partea)[12]. Aceasta a fost intuiţia fundamentală a lui Hegel, căpătată cel mai probabil în perioada anilor 1794–1799 şi atestată de însemnările teologice de tinereţe: principalele forme ale existenţei se află în corelaţie organică. Ceea ce a urmat acestei idei iniţiale nu a fost străduinţa de a împăca opoziţiile şi contradicţiile care se nasc în mod inevitabil în viaţă şi de a înţelege totul[13]: „Adevărul este întregul"[14]. Aceasta este piatra de temelie a sistemului filosofic hegelian. În mod concret, cele trei etape ale devenirii sau auto-dezvoltării Ideii sunt următoarele. Prima etapă este „În sinele" (*Ansichsein*) care corespunde din punct de vedere ontologic fiinţei. Despre acest subiect Hegel a vorbit pe larg în cele trei volume ale „Ştiinţei logicii" (1812–1816). A doua etapă este aceea de înstrăinare sau de obiectivare (*Aussersichsein*). Rezultatul acestei înstrăinări este natura, etapă pe care o discută în „Filosofia naturii". În sfârşit, ultima etapă a devenirii Ideii este revenirea acesteia la sine prin căpătarea conştiinţei de sine în om (*Fürsichsein*)[15]. Această sinteză face obiectul lucrării „Filosofia spiritului". Logica, Filosofia naturii şi Filosofia spiritului alcătuiesc cele trei părţi ale „*Enciclopediei ştiinţelor filosofice*", elaborată în perioada şederii la Heidelberg, care reflectă întregul sistem filosofic al lui G. W. F. Hegel.

[10] Viorel Colţescu, *Istoria filosofiei*, vol. 2 ("Kant şi idealismul german"), Editura Brumar, Timişoara, 2006, p. 156.

[11] D. D. Roşca, „Hegel" în ***, *Istoria filosofiei moderne*, vol. II, Bucureşti, 1938, p. 284–285.

[12] *Ibidem*, p. 280.

[13] *Ibidem*, p. 278–279.

[14] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului* (trad. Virgil Bogdan), Editura IRI, Bucureşti, 1995, p. 18.

[15] Viorel Colţescu, *op. cit*., p. 156.

(b) Devenirea Ideii nu este întâmplătoare, ori haotică şi pentru motivul că are un scop: cunoaşterea de sine, afirmarea ca Spirit[16]. Astfel, sistemul filosofic hegelian este unul de tip finalist. Pentru a înțelege ce finalism este avut în vedere, trebuie spus că este imanent întrucât întreaga devenire se petrece în absența dihotomiei clasice dintre transcendent şi imanent. De asemenea, respectând distincția aristotelică dintre *dynamis* (potența) şi *energia* (act), finalismul hegelian se desfăşoară între momentul inițial sau „în sinele" (*das An-Sich*) şi momentul final sau „pentru sinele" (*Fürsich*). Acest pentru sine nu reflectă doar punctul de sosire, ci şi cauza acestui proces de devenire a Ideii[17]: „Adevărul este devenirea lui însuşi, cercul care presupune ca scop termenul său final şi îl are ca început şi care nu este real decât prin înfăptuirea şi prin termenul său final"[18], după cum Hegel însuşi afirmă în prefața la „*Fenomenologia Spiritului*".

(c) Referitor la întrebarea ce este Ideea, se poate răspunde că acesta este doar un termen dintr-un registru mai cuprinzător de echivalențe: Spirit, Absolut, Concept (*Begriff*) sau Dumnezeu. Desigur, atenția la detalii impune atenția la sensurile pe care Hegel le atribuie acestor noțiuni, nu arareori variabile şi destul de diferite între ele: „Întreaga istorie a filosofiei îi apare drept «istorie a dezvăluirii gândurilor asupra absolutului» [...] Filosofia vorbeşte prin urmare despre absolut. Dar chiar Hegel se fereşte să păstreze termenul, care te-ar proiecta şi îngheța în sublimul lui. Atunci el spune spirit, dar nici la acesta el nu rămâne întotdeauna, de vreme ce pare prea solemn, în timp ce tocmai despre procesul şi vicisitudinile lui în lume (despre ce păţeşte spiritul «luminându-se») va fi vorba. Este mai bine să ne oprim la *manifestarea* (Erscheinung) a spiritului, care este rațiunea, ca şi la instrumentul rațiunii, care este conceptul. Aşadar, Absolut, Spirit, Rațiune sunt concepte ce ar exprima la Hegel aceeaşi temă unică a cugetării filosofice, firește, cu funcții diferite"[19]. Despre idee a mai vorbit şi Platon. La Hegel, la fel ca şi la Platon, existența are un substrat spiritual sau ideal. Dar spre deosebire de Platon care accentuează pluralitatea ideilor, în ciuda orientării moniste a filosofiei sale, Hegel vorbeşte despre Idee (unică şi absolută). Şi tot ca o notă aparte, dacă la Platon ideile sunt statice şi neschimbabile, la Hegel, întrucât Ideea devine în vederea unui scop, aceasta este dinamică[20]. Iată expunerea lui Hegel însuşi: „punctul de vedere al lui Platon [este acela că] universalul este ideaticul. La început universalul nu este determinat, este abstracțiunea, iar ca atare nu este concret în sine; dar în esență problema este de a determina apoi universalul în sine. Platon numeşte universalul Ideea (ειδος), pe care o traducem mai întâi prin gen, specie; şi chiar este desigur aşa ceva, căci Ideea e şi genul, specia, care este însă înțeleasă mai mult cognitiv şi

[16] *Ibidem*, p. 155.
[17] *Ibidem*.
[18] G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 18.
[19] Constantin Noica, „*Cât de clar poate fi înfățişat Hegel*" în Andrei Marga şi Vasile Muscă (coord.), *Teme hegeliene. Studii*, Editura Dacia, Cluj –Napoca, 1982, p. 17.
[20] Viorel Colțescu, *op. cit.*, p. 154.

există mai mult pentru gândire. De aceea însă prin Idee nu trebuie să ne imaginăm ceva transcendental, aflat departe, în exterior. Nouă ideea ne este mai familiară sub numele de universal. Frumosul, Adevărul, Binele sunt gen pentru ele însele. Dacă intelectul nostru consideră fireşte că genul nu înseamnă decât reunirea elementelor exterioare drept criteriu pentru comoditatea noastră – o reunire a determinațiilor asemănătoare ale mai multor elemente particulare, rezultată în urma unui proces de reflecție –, obținem desigur universalul sub o formă complet exterioară. Animalul este un gen, el e viu; acesta este genul lui, viața este ceea ce e substanțial, adevărat, real în el; dacă i se ia viața, animalul nu mai este nimic"[21].

(d) Dacă sistemul hegelian poate fi redus la „*Enciclopedia ştiinţelor filosofice*", opera lui Hegel cuprinde şi alte lucrări, între care „*Fenomenologia spiritului*". Aceasta este deopotrivă introducere în sistemul filosofic hegelian, dar şi parte întrucât fenomenologia va fi retopită în enciclopedie. Din rațiuni didactice, exegeții propun criteriul accesibilității lucrărilor ce cuprind opera lui Hegel (antumă şi postumă). Pentru a înțelege sistemul deplasarea trebuie făcută de la simplu la complex, de la accesibil la obscur. Astfel, un cititor interesat să înțeleagă hegelianismul trebuie să înceapă cu „*Prelegeri de filosofie a istoriei*" şi să sfârşească cu „*Fenomenologia spiritului*"[22]. Soluția adoptată aici nu va fi cea didactică, ci cronologică: „*Fenomenologiei spiritului*" i se cuvine onorat statutul de introducere generală. Ce îi justifică acest statutut ? În primul rând, faptul că Hegel îşi defineşte identitatea filosofică, adică purcede la delimitarea propriei gândiri de moştenirea din trecut şi de celelalte contribuții ale prezentului său. În al doilea rând, faptul că aceasta este un crochiu a ceea ce urma să devină enciclopedia. Cu alte cuvinte, Fenomenologia cuprinde temele principale ale sistemului filosofic. Un lucru care trebuie subliniat este faptul că tema rezultă din delimitarea lui Hegel față de contemporanii (în primul rând Schelling, ca filosof al romantismului) şi predecesorii săi (Platon, Spinoza, Kant). În al treilea şi, bineînțeles, nu cel din urmă rând este faptul că pune în aplicare propria intenție față de cunoaşterea absolută: delimitarea nu înseamnă înlăturare, ci cuprindere şi depăşire. Astfel, sistemul filosofic hegelian reprezintă al treilea stadiu al dialecticii, cel al sintezei. Marea dificultate pe care discipolii săi au înțeles-o diferit este dacă această sinteză mai este capabilă să dezvolte o teză ce-şi va afla propria antiteză (deci posibilitatea ca Hegel însuşi să fie depăşit) sau sinteza sa reprezintă Sinteza, punctul de oprire al întregii evoluții. Dacă despre Hegel nu e greşit să se pretindă că şi-a alcătuit sistemul pornind de la critica celorlalți gânditori, de ce Hegel nu ar fi criticabil de către alții, din posteritate? Conform logicii dialectice a lui Hegel devenirea este infinită sau finită la Hegel însuşi? Discipolii au răspuns diferit la această întrebare întrucât Hegel însuşi a răspuns diferit ca un conservator, respectiv ca un liberal –radical.

Stimulul Fenomenologiei l-a reprezentat noua concepție cu privire la filosofie. Aceasta nu mai este iubirea de cunoaştere precum la Platon, ci

[21] G. W. F. Hegel, *Lecții despre Platon*, *op. cit*., p. 46–47.
[22] Vezi Peter Singer, *Hegel* (trad. Cătălin Avramescu), Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.

cunoaşterea însăşi, cunoaşterea reală[23]. Hegel, în acord cu spiritul timpului său, a gândit filosofia ca o ştiinţă întrucât cunoaşterea nu poate fi decât ştiinţifică (în mod foarte probabil, cunoaşterea filosofică era percepută ca fiind singura rămasă fără statutul de ştiinţă). Astfel, caracterul ştiinţific al filosofiei înseamnă totuna cu natura acesteia de sistem conceptual[24]: „Chipul adevărat în care există adevărul nu poate fi decât sistemul ştiinţific al acestuia. A contribui la aceea ca filozofia să se apropie de forma ştiinţei – pentru ca, putându-şi părăsi denumirea de iubire de cunoaştere, ea să devină *cunoaştere reală* –, aceasta este ceea ce mi-am propus"[25]. Cu aceste cuvinte, Hegel îşi vesteşte intenţia care întâi de toate înseamnă dezicerea de romantism, în general şi de Schelling în special („Prin ce ar putea fi mai bine exprimat interiorul unei scrieri filozofice decât prin scopurile şi rezultatele ei? Şi prin ce ar putea fi acestea mai precis recunoscute decât prin diferenţa lor faţă de ceea ce epoca mai produce în acest domeniu?"[26]). Însă doar dezicerea nu este suficientă, prin urmare sistemul este gândit să facă un pas mai departe faţă de ceea ce există deja: „Dacă însă o atare procedare [doar dezicerea – n.m. ND] este considerată drept mai mult decât începutul cunoaşterii, dacă ea ar trebui să treacă drept cunoaşterea reală, ea trebuie atunci de fapt socotită printre invenţiile destinate să ocolească *lucrul* însuşi şi să le unească pe acestea două: aparenţa seriozităţii şi a preocupării pentru el şi economisirea, de fapt, a acestora"[27]. Concepţia despre filosofie ca ştiinţă la Hegel diferă de concepţia romantică, aşa cum se regăseşte la Schelling, în două aspecte principale: modul de a înţelege şi de a cunoaşte Absolutul. Filosofia romantică accentuează principiul identităţii (dintre natură şi spirit, ori dintre obiect şi subiect). Hegel îl respinge întrucât prin identitate nu se înţelege ceea ce ţine de Absolut, adică mişcarea şi multiplicitatea. Cel mult se poate afirma că mişcarea în paradigma identităţii înseamnă repetare, ceea nu e cazul Absolutului care devine, se transformă în cadrul unui proces liniar, de la simplu la complex. Absolutul nu e dat, ci rezultat: „Trebuie spus despre Absolut că el este prin esenţă *rezultat*, că el este numai la *urmă* ceea ce el este cu adevărat; şi în aceasta tocmai stă natura sa de a fi ceva real, subiect, adică devenirea –lui –însuşi"[28]. Întrucât e ştiinţă, Hegel opune raţiunea intuiţiei romanticilor în cunoaşterea Absolutului[29]. Diferenţa dintre raţiune şi intuiţie în cunoaşterea Absolutului constă în caracterul mediat, respectiv imediat. Întrucât adevărul este rezultat, acesta poate fi perceput şi

[23] *Ibidem*, p. 157. Pentru distincţia între ceea ce presupune cunoaşterea platonică şi cea hegeliană, la fel ca şi implicaţiile criticii hegeliene a lui Platon, vezi Nicolae Drăguşin, „Zborul Minervei. De la filosofie la ideologie" (p. 27–45) în Cecilia Tohăneanu (coord), *Teorii şi ideologii politice*, Editura Institutul European, Iaşi, 2012. Studiul porneşte de la o lectură paralelă a „*Banchetului*" de Platon (mai precis dialogul dintre Socrate şi Diotima) şi a Prefeţei la „*Fenomenologia spiritului*" de G. W. F. Hegel pentru a arăta modul în care filosofia devine ideologie. În mod voit se ignoră cele două expuneri realizate de Hegel la Platon.

[24] *Ibidem*, p. 158.

[25] G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 11.

[26] *Ibidem*, p. 10.

[27] *Ibidem*.

[28] *Ibidem*, p. 18–19.

[29] Viorel Colţescu, *op. cit.*, p. 158.

ca real numai în măsura în care este sistem; altfel spus, Absolutul ori Adevărul este real numai în măsura în care este cunoscut[30].

Ce înseamnă cunoaşterea cunoaşterea discursivă (raţională sau conceptuală) a Absolutului, reprezintă obiectul „Logicii" (atât *Logica Mare*, cât şi *Logica mică*). În *Logica mare*, de pildă, purcede la realizarea unei definiţii genetice (adică deducţia imanentă) a Conceptului sau *Begriff* (partea a III-a) prin care trebuie înţeles unirea dintre existenţă sau *Sein* (partea I) şi esenţă sau *Wesen* (partea a II-a). Întrucât conceptul reprezintă suprimarea şi depăşirea (*Aufgehoben*) existenţei şi esenţei, acesta reprezintă adevărul[31]. Conceptul sau Ideea reprezintă un act sintetic, suprem, al raţiunii[32].

Am spus anterior că Absolutul sau Ideea reprezintă substratul existenţei. Acum trebuie spus însă care este conţinutul acestui substrat spiritual al existenţei? Este acesta doar substanţă sau doar subiect? Cum Hegel nu este nici spinozist, nici fichtean, el le depăşeşte asumându-le: „În concepţia mea, care se va justifica numai prin expunerea sistemului însuşi, totul revine la a înţelege şi a exprima adevărul nu ca *substanţă*, dar tot atât ca *subiect*"[33]. Absolutul reprezintă temeiul realului precum substanţa la Spinoza, însă nu este dat, ci se află în continuă mişcare; conştiinţa de sine despre care vorbeşte Fichte nu reprezintă modul substanţei pentru a se vorbi de subiectivitate totală[34].

Din ceea ce a fost spus mai înainte, rezultă că în concepţia lui Hegel despre Absolut (şi modul de cunoaştere al Absolutului) se află două afirmaţii (Absolutul este spirit şi filosofia semnifică cunoaşterea Absolutului) de unde rezultă faptul că filosofia reprezintă cunoaşterea de sine a spiritului. Marea temă a „*Fenomenologiei spiritului*" reprezintă tocmai raportul dintre conştiinţa naturală (starea pre –filosofică) şi filosofie, adică modalitatea în care prin devenire, conform unei logici interioare, conştiinţa se auto – cultivă (trece de la starea pre – filosofică la cea filosofică)[35]. După cum sugerează titlul, este vorba despre cunoaşterea fenomenelor (fenomenologia) care determină şi reflectă devenirea Spiritului în om: Hegel „întreprindea să înfăţişeze, într-o carte [...], tot ce se întâmplă conştiinţei, aşadar omului, când încearcă să vadă care-i sunt certitudinile [...] Îi reuşea lui Hegel să scrie o carte cum nu se mai putuse scrie – căci lipsise până atunci conştiinţa istorică – şi cum nu mai avea să scrie nici el: una în care întâmplările sunt idei, sau mai degrabă ideile sunt întâmplări"[36]. Iată cum descrie Constantin Noica „*Fenomenologia spiritului*" pe care o socoteşte drept lucrarea cea mai profundă din opera hegeliană[37]: „E primul lucru pe care îl afli din cartea aceasta, stranie pentru că te priveşte atât de aproape: că există peripeţii ale

[30] D. D. Roşca, *op. cit.*, p. 286.
[31] *Ibidem*, p. 282.
[32] *Ibidem*, p. 283.
[33] G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 17.
[34] Viorel Colţescu, *op. cit.*, p. 160.
[35] *Ibidem*.
[36] Constantin Noica, *Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1980, p. 9–10.
[37] Viorel Colţescu, *op. cit.*, p. 152.

cugetului. De obicei cugetului nostru nu i se întâmplă nimic; tocmai el ar părea făcut să vadă, liniştit, ce se întâmplă în afară şi înăuntru, să cugete, să judece. Nu trebuie oare un judecător pentru lume? – Dar viața spiritului este judecata judecătorilor. [...] Dar că există peripeții ale cugetului nu e încă totul. Peripețiile sunt *legate*. [...] Şi peripețiile nu sunt doar legate, sunt *organizate*, cifrate, ca sub un cod genetic. E cel mai straniu lucru din cartea lui Hegel că, după ce ideile devin întâmplări şi întâmplările se leagă, ele se iau ca de mână şi încep un dans dialectic, dansul care îşi face primii paşi în gândirea modernă. [...] Peripețiile nu sunt numai organizate, ele sunt şi *întruchipate*. La fel de firesc cum se înlănțuiau ele în ritmul dialectic, se vor desfăşura acum după întruchipările istoriei. Peripețiile conştiinței au fost peripețiile omului istoric. [...] Fenomenologia e cartea peripețiilor *adevărate* din fiecare conştiință individuală"[38]. Spre deosebire de Kant a cărui percepție despre om sugerează reductibilitatea (cunoaştere – etică şi estetică), la Hegel omul este ireductibil, întrucât spiritul însuşi este un întreg. Astfel, în spirit sunt reunite conştiința personală şi suma valorilor culturale obiective[39]. Cu titlu de argument pentru relația echivocă a lui Hegel cu romantismul, *Fenomenologia spiritului* poate fi citită şi nu poate fi citită ca *Bildungsroman*, în tradiția lui *Emil* de Rousseau sau *Wilhelm Meister* de Goethe (continuată apoi de *Dr. Faustus* a lui Th. Mann şi *Jocul cu mărgelele de sticlă* de H. Hesse). Diferența constă în faptul că dacă Fenomenologia descrie conştiința umană, romanele formării se axează pe un personaj precis[40] (această distincție, desigur, n-ar mai fi atât de evidentă sau poate chiar s-ar desființa în lumina abordării nicasiene). În orice caz, Hegel îşi propune întâi de toate o *analiză a evoluției conştiinței* care reprezintă un proces natural (deci exterior filosofiei), însă rezultatul este *conştientizarea*, adică situarea la nivelul superior al conştiinței reflexive (deci filosofia însăşi)[41]. Meritul unei abordări în cheie nicasiană devine acela că Fenomenologia se cuvine citită într-o cheie antropologică: analizând devenirea, cunoaştem Absolutul. Acest lucru reprezintă o observație de interes maximal în înțelegerea abordării pe care Ludwig Feuerbach a propus-o cu privire la religie (*Esența creştinismului*). *Fenomenologia spiritului* reprezintă, astfel, împletirea a trei planuri: teoria cunoaşterii sau conştiința (organizată pe trei etaje: certitudinea sensibilă, percepția şi intelectul), cultivarea conştiinței individuale şi evoluția culturii sau a spiritului universal[42].

Sistemul hegelian drept teleologie (finalism)

D. D. Roşca este un susținător al ideii că sistemul hegelian, cel puțin în latura sa idealist –spirituală, comportă o orientare finalistă. Nu gnoseologia ascunde

[38] Constantin Noica, *op. cit*., pp. 10–12.
[39] Viorel Colțescu, *op. cit*., p. 161.
[40] *Ibidem*, p. 162.
[41] *Ibidem*.
[42] *Ibidem*., p. 161.

„accentul idealismului hegelian", ci finalismul[43]. Argumentul tălmăcitorului lui Hegel ține de natura *Begriff* –ului: acesta este „rezultatul unui act sintetic al inteligenței noastre. [...] Sinteza o face conceptul hegelian între două determinații opuse, ba chiar contradictorii, între universal şi particular [...]. Prin urmare, conceptul dialectic al lui Hegel vrea să fie o uniune între ceea ce este general în lucruri şi ceea ce este particular în ele"[44]. Potrivit lui D. D. Roşca, tema fundamentală a filosofiei lui Hegel este recunoaşterea faptului că „contradicția ține de esența însăşi a lucrurilor, a tuturor lucrurilor", iar tema de bază a sistemului constă în faptul că rațiunea universală (adică „acțiunea sau devenirea condusă de un scop final") este „esența lumii"[45]. Caracterul teleologic al sistemului hegelian este inseparabil de modul în care hegelianismul cuprinde existența întreagă („Dumnezeu – natură – om, iată, limpede spus, tot hegelianismul"[46]) şi, mai ales, modul în care o concepe: „ideea de totalitate organică [este o] idee potrivit căreia orice formă de existență şi orice concept îşi are realitatea, respectiv sensul, numai raportate la totalitatea căreia ele îi aparțin. [...] elementul finalist, prezent ca notă fundamentală în conținutul principalelor concepte hegeliene, este prezent şi aici. E prezent în sensul că totalitatea este considerată drept scop spre înfăptuirea căreia tinde partea"[47].

La finalism, Hegel ajunge în tradiția filosofică europeană, care are în centrul ei problema (contingența creației) şi aspirația („a cuprinde cu mintea totalitatea Ființei")[48]. Prin contingență se înțelege „conştiința imperfecțiunii umane", adică acea stare a ființei finite a cărei existență nu este conținută în esența proprie[49]. Altfel spus, existența nu rezultă din esență în mod necesar, ci ne –necesar (accidental sau din iubirea Creatorului față de creație după cum susține tradiția creştină). Aceasta este dovada cea mai înaltă a precarității, imperfecțiunii lumii create. Dacă şi mitologia grecească s-a definit prin conştiința imperfecțiunii, la fel ca şi încercarea de a o depăşi prin pătrunderea Totului, filosofia a trecut de la formele vizibile ale mizeriei condiției omeneşti, la cele nevăzute, esențiale: starea condiției umane este privită drept „precaritate funciară"[50]. Momentul comutării interesului de la „fizică" la metafizică se produce o dată cu Socrate şi cel mai strălucitor emul al său, Platon[51]. Dar dacă Platon a intuit şi a trăit această chestiune –

[43] D. D. Roşca, *Atitudini. Interviuri, studii şi articole, evocări* (antologie de Călina Mare şi Cornel Pop), Editura Didactică şi Pedagogică, R.A., Bucureşti, 1995, p. 109.

[44] *Ibidem*, p. 107 –108. Cu privire la modul în care D. D. Roşca argumentează structura conceptului la Hegel vezi lucrarea *Însemnări despre Hegel*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1967.

[45] D. D. Roşca, *Însemnări despre Hegel*, *op. cit*., p. 71.

[46] Constantin Noica, „*Cât de clar poate fi înfățişat Hegel*" în Andrei Marga şi Vasile Muscă (coord.), *op. cit*., p. 18.

[47] D. D. Roşca, *Însemnări despre Hegel*, *op. cit*., p. 25. Pentru alte argumente în sprijinul caracterizării finaliste vezi şi p. 30, 78.

[48] Leszek Kolakowski, *Principalele curente ale marxismului*, vol. I (trad. S. G. Dragan), Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2009, p. 21–22.

[49] *Ibidem*, p. 22.

[50] *Ibidem*.

[51] Daniel Mazilu, *Prelegeri de istorie a filozofiei antice*, ed. a II-a, Editura Aura, Timişoara, 2009, p. 155;

este de remarcat faptul că tradiția platoniciană nu utilizează noțiunea de „contingent" – nu înseamnă că opera sa a fost esențialmente diferită în aceată privință de Aristotel care a problematizat noțiunea de „contingent"[52]: pentru Platon, la fel ca şi pentru Aristotel, deosebirea dintre esență şi existență care o traduce pe cea dintre creație şi Creator înseamnă că existența empirică a omului se deosebeşte de Ființa ideală a umanității; această disjuncție produce conştientizarea declinului[53].

Acesta este punctul la care, rând pe rând, filosofii europeni mai importanți s-au afiliat. Leszek Kolakowski îi enumeră pe cei mai importanți autori care stau la baza dialecticii (căci disjuncția descrisă mai sus este privită ca dialectică): Plotin – producătorul unei soteriologii; Augustin – căutător al rațiunii creației; Eriugena – autor al celei mai importante (în sensul originalității) teogonii creştine; Meşterul Eckhart – inspiratorul dialecticii deificării; Nicolaus Cusanus care a reflectat la contradicțiile Ființei Absolute; Jakub Böhme şi dualitatea Ființei; Angelus Silesius şi Fénelon despre mântuirea prin anihilare; J. –J. Rousseau şi D. Hume în calitatea lor de zdruncinători ai credinței în armonia naturală; Kant şi remediul pe care îl aduce la dualitatea ființei umane; Fichte şi „cucerirea de sine a spiritului" şi, în sfârşit, Hegel pe care îl vede din două unghiuri: „progresul conştiinței spre Absolut", respectiv „Libertatea ca scop al istoriei"[54]. Ceea ce au în comun exponenții acestei tradiții doctrinare sunt două lucruri: acceptarea distincției dintre ființarea empirică şi ființarea esențială, pe de o parte, iar pe de altă parte necesitatea ca cele două ființări să se identifice[55]. În fața acestui imperativ, se înfățişează principalmente două posibilități: exterioritatea esenței omeneşti față de existența empirică şi umanitate, în genere, respectiv realizarea esenței omeneşti ca proces fără sfârşit (cazul lui Kant şi al lui Fichte). Culminarea acestei tradiții se produce în sistemul hegelian, urmat potrivit lui Kolakowski, de cel marxist potrivit căruia umanitatea este concepută ca „fiindu-şi sieşi, în finitudinea ei, un Absolut, şi repudierea tuturor soluțiilor care presupun autorealizarea omului prin actualizarea, sau la porunca, unei Ființe absolute care îl precedă"[56].

Concluzie

Studiul de față şi-a propus să arate cele trei tipuri de lectură ale sistemului filosofic hegelian, accentuând importanța acestuia ca teodicee. Dată fiind suprapunerea realității cu raționalul, la fel ca şi premisa că „adevărul este întregul",

[52] Leszek Kolakowski, *op. cit*., p. 22. Vezi Aristotel, „*Despre interpretare*", p. 9–31 în Ammonius şi Stephanus, *Comentarii la tratatul Despre Interpretare al lui Aristotel* (trad., cuvânt înainte, note şi comentariu de Constantin Noica), Editura Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1971.

[53] *Ibidem*.

[54] *Ibidem*, p. 20–73.

[55] Formularea filosofului polonez este următoarea: „imperativul fundamental este ca cele două să redevină identice". Mi se pare problematic verbul „a redeveni" atâta vreme cât nu este clar în ce condiții ele au fost vreodată identice. Mai degrabă, mi se pare că e vorba despre devenirea lor.

[56] *Ibidem*, p. 72–73.

rezultă că depăşirea (unei situaţii reale) se face prin înţelegere (în raţiune). Problema răului este rezvoltată de Hegel la nivelul gândirii. Marxismul i-a reproşat lui Hegel identificarea „obiectivării" cu „alienarea": „[...] identificând «obiectivarea», proces ce ţine în chip necesar de acţiunea prin care omul transformă natura, cu «alienarea», fenomen istoric legat de proprietatea particulară a mijloacelor de producţie şi deci nu necesar, Hegel a considerat alienarea ca pe ceva necesar şi veşnic; ca pe ceva ce poate fi depăşit numai în gândire, prin faptul că e «înţeleasă»"[57]. Dialectica, ca metodă ţinând de logica speculativă, a înseamnat modul de depăşire a răului în gândire. Dacă potrivit interpretării lui Kolakowski dialectica se prezintă la Hegel ca o acumulare, potrivit altor interpretări dialectica istorică reprezintă un moment de ruptură; aceasta a luat forma cunoscută la Hegel de îndată ce în secolul al XVIII-lea iraţionalul a „zdruncinat încrederea în raţiune". Prin urmare, dialectica istorică are ca misiune „să integreze răul în evoluţia către bine"[58]. Însă în acest caz, la fel ca şi în primul, este vorba despre îndeplinirea de către rău a unei misiuni în vederea binelui care nu înseamnă nimic altceva decât ieşirea din contingenţă care la Hegel are loc sub forma obţinerii libertăţii

[57] D. D. Roşca, *Însemnări despre Hegel*, *op. cit*., p. 67.

[58] Jacob Taubes, *Escatologia occidentală* (trad. Maria Magdalena Anghelescu), Editura Tact, Cluj-Napoca, 2008, p. 159.

FENOMEN ŞI CATEGORIE. INTERPRETARE FENOMENOLOGICĂ A NIMICULUI KANTIAN

IOAN DRĂGOI[1]

1. Legătura dintre fenomen şi categorie în istoria filozofiei

Dacă i-am da crezare Eleatului care susținea că ,,totuna-i a gândi şi a fi", atunci relația dintre *fenomen* (intuiție) şi *categorie* înțeleasă drept concept abstract, gen sau clasă reprezintă neîndoielnic mediul de gândire în care s-a format şi persistă încă în filozofia europeană, în special acolo unde inexprimabilul trăirii se loveşte de planului pur intelectual. Pentru a ilustra preeminența acestei relații pe tot parcursul gândirii occidentale, socotim potrivit să expunem în partea introductivă un scurt istoric al modalităților în care cele două s-au îmbinat de-a lungul timpului.

Odată cu ontologia greacă construită de Platon şi Aristotel, fenomenului i-ar putea corespunde devenirea, curgerea, mişcarea, în timp ce categoriei sau conceptului i-ar fi asociate – în această neobosită strădanie de a crea un limbaj filozofic – imuabilității ființei. La Platon întâlnim interpretarea fenomenului ca desemnare a generalității a ,,tot ce apare în lumina zilei" (*to phōs ten eisodon*). În acest sens, există menționări ale apariției şi aparenței cu precădere în *Politeia*[2], mai cu seamă acolo unde filozoful grec discută mitul peşterii sau metafora patului. Celălalt înțeles al fenomenalității, de această dată cel de evidență este de găsit în majoritatea dialogurilor, în chiar sensul întrebării pe care o adresează deseori Socrate: „*phainetai soi tauta*...;" („nu este aşa...?")

De cealaltă parte, *kategoriai*, inventat de Aristotel, traductibil prin ,,acuzație aruncată asupra cuiva sau a ceva" şi care ne-a parvenit pe linie scolastică prin traducerea lui Boethius, ar putea fi interpretat drept termenul generic pentru denumirea structurii judicative (logico-discursive şi totodată reificante) ce corespunde existenței reale a lucrurilor. În lumea greacă, strălucirea fenomenului se îmbina armonios cu aplecarea spre discurs şi totodată cu nevoia filozofică de a surprinde generalitatea şi specificitatea a tot ce există.

Această modalitate de a gândi legătura dintre fenomen şi categorie s-a păstrat în înțelegerea evidenței din modernitatea timpurie. Spre exemplu, am putea gândi claritatea carteziană şi ca fenomenalitate nemijlocită, adică dintr-o singură privire

---

[1] Masterand, Universitatea din Bucureşti.

[2] Platon, *Republica*, 514a–517a , 596e, în vol. *Opere* V, trad. rom. A. Cornea, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1986, p. 312–315, 413

(„*uno oculorum intuitu*"), iar *sensului distincției* i-ar corespunde întrucâtva categoria, ca esență precisă, abstrasă din tot acest divers al fenomenalității (întrucât apare ca „*distinctam ... sejuncta est et praecisa*")[3].

Ambii termeni filozofici şi-au tehnicizat semnificația în contextul istoric al idealismului transcendental asupra căruia se va concentra demersul nostru. Decizia lui Kant de a-şi orienta interesul dinspre existența lucrurilor spre condițiile de posibilitate ale cunoaşterii în genere admite implicații hotărâtoare în ceea ce ne priveşte. Astfel, fenomenului i-a fost rezervat statutul clar de „obiect nedeterminat al unei intuiții empirice"[4], căreia îi corespund în plan subiectiv materia (senzația) şi forma, ultima fiind posibilitatea *a priori* ca diversul sensibil să poată fi ordonat după anumite scheme. De forma senzațiilor se leagă, deci actele intelectului, conceptele determinate prin funcțiile lor logice, anume categoriile: „categoriile sunt concepte care prescriu legi *a priori* fenomenelor, prin urmare naturii considerată ca ansamblu al tuturor fenomenelor"[5]. Ordonarea intuițiilor în forme ale intelectului se realizează datorită unității originar-sintetice a apercepției transcendentale. Paralelismul kantian dintre cele două facultăți (sensibilitatea şi intelectul) şi funcțiile lor indispensabile („intelectul nu poate nimic intui, iar simțurile nu pot nimic gândi")[6] invită la sinteză, cu precizarea că legătura (*conjunctio*) dintre acestea două, fără de care nu este posibilă cunoaşterea, se realizează pe temeiul „unității sintetice a diversului", adică a apercepției originar-sintetice a expresiei generale „eu gândesc". Există, să zicem un şablon al gândirii obiectului, care se raportează la fenomen conform sintezei realizate de apercepția transcendentală a cărei unitate este realizată de timp, înțeles ca simț intern:

„Orice intuiție conține în sine un divers, care totuşi n-ar fi reprezentat ca atare dacă simțirea nu ar distinge timpul în seria impresiilor succesive; căci, *ca fiind cuprinsă într-o singură clipă*, fiecare reprezentare nu poate fi niciodată altceva decât unitate absolută"[7]

Altfel spus, gândim obiectul perceput, decupându-l din diversul sensibil şi raportându-l la intelect, care oferă concepte determinate de funcțiile logice ale judecăților, categoriile. Adecvarea kantiană a fenomenului dat în intuiție conceptului din intelect topeşte, prin fundamentarea apriorică a acestora, experiența cunoaşterii

[3] R. Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine raţiunea şi de a căuta adevărul în ştiinţe*, trad. rom. D. R-Frumuşani şi Al. Boboc, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1990, p. 122. Apropierea hermeneutică despre care este vorba aici a fost realizată de M. Şora, *A fi, a face, a avea*, Bucureşti, Humanitas, 2006, p. 15 şi urm.

[4] I. Kant, *Critica Raţiunii Pure*, ed. a II-a, trad. rom. N. Bagdasar şi E. Moisiuc, Bucureşti, IRI, 1994, p. 71–72. În acest studiu vom folosi numai această traducere cu mențiunea că, acolo unde vor apărea citate din prima ediție a lucrării, vom semnala acest lucru.

[5] *Ibidem*, ed. a II-a, p.156.

[6] *Ibidem*, ed. a II-a, p. 96.

[7] *Ibidem*, ed. I, p. 133

într-o experienţă transcendentală. În *Critica* lui Kant, unitatea sintetică originară („eu gândesc") nu îşi poate găsi altundeva locul decât în cadrul cunoaşterii înţeleasă ca folosire a intelectului asupra materialului sensibil. Intenţia filozofului german de a cerceta limitele cunoaşterii în genere se loveşte de piedica limitelor intelectului la cunoaşterea obiectului, aşa cum este el dat în intuiţie. În legătură cu aceasta notăm o observaţie a lui Jean-Luc Marion[8] ce vizează incapacitatea funciară a intelectului de a cuprinde în totalitate donaţia intuitivă a fenomenului. Această dificultate fusese deja prefigurată la Kant[9] şi deja tematizată, cu sensul de adumbrire (*Abschattung*) la E.Husserl, termen care redă exact imposibilitatea de a viza obiectul perceput în totalitatea laturilor, momentelor şi calităţilor sale:

„conştiinţa unui «acelaşi» lucru – înţeleasă ca o conştiinţă de ordinul experienţei ce surprinde lucrul respectiv cu privire la toate laturile sale şi îşi găseşte, într-o manieră concordantă şi continuă, confirmarea în sine însăşi – presupune, în virtutea unei necesităţi de esenţă, un sistem felurit de varietăţi continue ale modurilor de apariţie şi ale adumbririlor lucrului respectiv"[10]

Ajunşi astfel la cercetarea fenomenologică, trebuie să precizăm că ea şi-a asumat, încă de la debutul său, pe care îl vom considera în mod convenţional ca fiind *Cercetările logice*[11] ale lui Husserl, juxtapunerea dintre intuiţie şi concept ca fundament al concepţiei sale asupra cunoaşterii. În percepţia sensibilă, obiectul perceput se prezintă conştiinţei în mod direct şi imediat (de exemplu eu văd că această hârtie este albă). Însă conştiinţa noastră înregistrează şi alte tipuri de acte mai complexe care vizează umplerea sensurilor ce contribuie la realizarea formei propoziţionale (exprim, de pildă, judecata enunţiativă „hârtia este albă"). În cazul intuiţiei categoriale vorbim despre concepte pur sensibile (ex. culoarea roşie, o clădire, o judecată) sau pur categoriale (unitate, pluralitate, relaţie). Pe scurt, intuiţia categorială răspunde de modalitatea în care cuvintele sunt strânse laolaltă în cadrul unui enunţ. Paralelismul dintre intuiţia sensibilă şi intuiţia categorială, adică dintre obiectul umplut intenţional şi corelatul judicativ (predicativ, atributiv) al acestuia din urmă corespunde, în planul conştiinţei intenţionale intuiţiei şi intelectului din *Critica* lui Kant. Pe urmele predecesorului său care afirmase

[8] J.-L. Marion, „Fenomenul saturat" în *Vizibilul şi revelatul – teologie, metafizică şi fenomenologie*, trad.rom. M.-C. Ică jr. Sibiu, Deisis, 2007, p. 55

[9] Să nu uităm de problema „lucrului în sine", foarte sugestiv redată de formularea lui Jacobi: „fără de care nu pot intra în sistemul kantian, dar cu care nu pot rămâne în el", cf. C. Noica, „Problema lucrului în sine la Kant", în *Concepte deschise în istoria filozofiei la Descartes, Leibniz şi Kant*, Bucureşti, Humanitas, 1995, p. 148.

[10] E. Husserl, *Idei privitoare la o fenomenologie pură şi la o filozofie fenomenologică. Cartea întâi: Introducere generală la fenomenologia pură*, trad.rom. C. Ferencz-Flatz, Bucureşti, Humanitas, 2011, § 41, p. 153.

[11] E. Husserl, *Logical Investigations*, vol.II, § 40, trad.engl. J.N.Findlay, Routledge, pp. 272 şi urm.

preeminența categoriilor în fața diversului sensibil[12], Husserl atrage atenția asupra unui „surplus de sens care rămâne pe dinafară, o formă care nu află în apariția obiectului nimic care să o confirme”[13]. Trebuie să ținem seama că, pentru fenomenologul german, *a priori* rămâne numai interconectarea structurilor categoriale între ele. În perioada *Ideilor* (1913-1915), el pare să fi renunțat la această teorie a înțelegerii categoriilor, pe care o va subsuma ontologiei sferei de ansamblu a esențelor. Termenul de „categorie” va referi în aceste texte atât la „categoriile sintactice” (exprimabile), cât şi la „substraturile ultime”, ca obiecte care țin de nivelul cel mai de jos al obiectualității[14]. În cazul lui Husserl este interesant că se poate vorbi nu numai despre un „surplus de sens” pe care obiectul nu-l poate accesa, ci şi despre o limitare a ceea ce ne apare în fenomenalitatea sa. Dacă sensul nu pot fi practic limitat, supus unei intuiții eidetice sau categoriale, în schimb, fenomenul trebuie să fie limitat de un orizont. Nu întâmplător, Husserl stabileşte ca „principiu al tuturor principiilor”[15] că orice fenomen care se înfățişează în intuiție trebuie luat drept ceea ce el se dă, altfel spus fără vreo rațiune exterioară, numai în cadrul limitelor sale. Precum cunoaşterea kantiană, ceea ce se dă în intuiție nu poate fi, în chip esențial complet: pe de o parte, intuiția, ca flux al conştiinței nu poate sesiza altfel un obiect, pe de alta orice vizare intențională se desfăşoară îndiguită de un orizont: „în chip principial, *întregul* ansamblu nu este şi nu poate *niciodată* să fie dat în cadrul unei singure priviri pure”[16]. Nicio percepție, oricât de adecvată ar fi ea nu înfățişează conştiinței noastre obiectul perceput în completitudinea sa.

Abia Jean-Luc Marion este cel care vorbeşte despre excesul de fenomenalitate sau „fenomenul saturat” în încercarea de a reabilita teologia în fața tendinței filozofiei de a echivala „sfârşitul metafizicii” cu „moartea lui Dumnezeu”, temă anunțată de Nietzsche. În contextul repunerii problemei posibilității şi a felului de a se da a fenomenului religios, Marion emite ipoteza unui „fenomen necondiționat, ireductibil, fără orizont de delimitare şi fără eu constituant”[17]. Declinat prin cele patru mari clase ale categoriilor kantiene, un astfel de fenomen privilegiat ar fi, potrivit calității, „esențial imprevizibil”, „imposibil de suportat” din punct de vedere al cantității, „absolut de orice orizont”, după relație, respectiv „de neprivit” după modalitate. În istoria filozofiei, printre fenomenele saturate, fenomenologul francez găseşte ideea carteziană de infinit, respectiv ideea

[12] „Dacă suprim orice intuiție, mai rămâne totuşi forma gândirii, adică modul de a atribui un obiect diversului unei intuiții posibile. Categoriile se întind deci mai departe decât intuiția sensibilă, fiindcă ele gândesc un obiect în genere, fără a mai ține seamă de modul particular (al sensibilității) în care pot fi date” (I. Kant, *Critica Rațiunii Pure*, ed.a II-a., p. 249).

[13] E. Husserl, *Logical Investigations*, vol.II, § 40, ed.cit., p. 273.

[14] E. Husserl, *Idei privitoare la o fenomenologie pură şi la o filozofie fenomenologică. Cartea întâi: Introducere generală la fenomenologia pură*, § 11, ed.cit., p. 66.

[15] *Ibidem*, § 24, ed.cit., p. 100.

[16] *Ibidem*, § 83 , p. 307.

[17] J.-L. Marion, „Fenomenul saturat” în *Vizibilul şi revelatul*, ed.cit, p. 49.

estetică de sublim la Kant. Contrar fenomenului saturat, el consideră conceptul vid[18] drept expresie a lipsei de intuiție în fenomenele posibile. Pe scurt, se opreşte asupra nimicului în încercarea de a ilustra fenomenele care nu pot nici măcar pretinde să se dea în sensibilitate. Acesta reprezintă punctul de plecare în elaborarea scrierii de față.

Analiza lui Jean-Luc Marion porneşte de la dezvoltările lui Husserl (în special cea de-a *Şasea Cercetare Logică*) şi Heidegger (*Prolegomene la istoria conceptului de timp*) care afirmă, aşa cum am văzut, deficitul intuiției în fața domeniului semnificațiilor. Fără a ne preocupa aici de inventarierea fenomenelor slabe în raport cu gândirea, ne vom opri la un singur concept de acest ordin. Aplicația care face obiectul studiului de față va fi cea a conceptului complet lipsit de fenomenalitate sau a ,,imensul cenotaf de fenomene care n-au apărut, nici nu vor apărea vreodată"[19]. Pentru a surprinde deficitului funciar de intuiție este suficient să găsim fie şi un singur concept care să nu poată fi decât gândit, lipsit cu alte cuvinte de orice intuiție sensibilă. Un asemenea concept s-ar putea obține din interpretarea modurilor în care intuiția poate fi limitată până la dispariție. Ar putea cele patru accepțiuni ale ,,nimicului" kantian să corespundă cel mai bine intenției surprinderii unei categorii care nu-şi află obiectul, mai ales că pun deja la lucru schema categorialității: ,,deoarece categoriile sunt singurele concepte care se raportează la obiecte în genere, pentru a distinge dacă un obiect este ceva sau nimic, se va urma ordinea şi indicația categoriilor"[20]?

2. Pentru o fenomenologie a categoriei nimicului kantian

Inseparabila joncțiune dintre fenomen şi concept se găseşte sub diferite forme în mai toată gândirea occidentală. Sfera mai largă a preocupărilor noastre se doreşte a fi cea privitoare la gradul în care fiecare dintre aceşti termeni ,,invadează" sfera celuilalt. Firește, nu ne vom întreba aici în ce măsură fenomenul depăşeşte prin forța lui intuitivă posibilitatea de abstracțiune de care este capabil intelectul uman, sau, din contră, cât de golit de sens poate fi un concept caracterizat printr-un deficit de fenomenalitate. O astfel de întrebare ne-ar plasa studiul deja dintr-o perspectivă unilaterală, întrucât a vorbi despre ,,măsură" presupune a aborda categorialitatea doar dintr-un punct de vedere cantitativ. Poziția fenomenologiei, la care aderăm aici, nu nedreptățeşte, aşa cum ne-am fi aşteptat categoria în detrimentul purității fenomenului: ,,de-formalizarea conceptului formal de fenomen în direcția unui concept fenomenologic"[21], acela de ,,lucru însuşi", cerută de Heidegger. Chiar ținându-se cont de această exigență, ,,conceptul fenomenologic de fenomen" rămâne, prin însăşi natura sa discursivă un concept, chiar dacă nu o

[18] *Ibidem*, pp. 60–61.
[19] *Ibidem*, p. 58.
[20] I. Kant, *Critica Rațiunii Pure*, ed.cit., p. 270.
[21] M. Heidegger, *Ființă şi Timp*, §7c, trad. rom. G. Liiceanu şi C. Cioabă, Humanitas, Bucureşti, 2006 , p. 46.

„categorie", aşa cum a fost percepută ea în sens clasic, aristotelic. Cu toate că speciile nimicului nu sunt propriu-zis categorii, le-am putea considera astfel dacă avem în vedere sensul fenomenologic care s-ar putea atribui categoriilor în versiunea kantiană:

„Categoria nu este ceva de felul unei forme cu care s-ar putea modela un material dinainte dat. Categoriile sunt acel ceva ce stă ca idee a unității în perspectiva unei uniri, ele sunt formele posibile ale unității legării"[22].

Prima sarcină a studiului de față ar fi, în opinia noastră să surprindem, din punctul de vedere al unei fenomenologii implicite una dintre limitele raportului fenomen-concept, detaşate de istoria acestei relații. Cele două posibilități extreme (conceptul lipsit de acoperire intuitivă, respectiv fenomenalitatea cu totul imposibil de surprins conceptual) caracterizează întreg diversul experiențial ordonat după regulile oricărui tip de gândire. Jean-Luc Marion nu numai că stabileşte condițiile de posibilitate ale „fenomenului saturat", ci chiar îşi ilustrează descoperirea prin exemplele enumerate mai sus şi caracterele asociate lui. În logica filozofului francez, dacă prin originaritatea sa, fenomenul saturat reprezintă „o ultimă posibilitate a fenomenologicului", nu suntem noi oare datori să-i căutăm echivalentul în sfera categorială a conceptului? De ce n-am admite că, pentru Kant, nimicul poate fi considerat punctul de cotitură între lipsa de îngrădire a fenomenului şi „pretenția legislatoare" a categoriei? De aceea, pentru cei care încă mai consideră filozofia ca nefiind ceva descriptiv, ci o disciplină care lansează teze polemice asupra unui anumit subiect trebuie spus că cea de-a doua intenție a acestui studiu va fi eliberarea de afirmația lui Jean-Luc Marion potrivit căreia „nomenclatura celor patru accepțiuni ale neantului [în *Critica Rațiunii Pure*, n.n., I.D.] se reduce într-adevăr la trecerea în revistă a patru moduri ale deficitului de intuiție"[23]. Deoarece fenomenalitatea intervine deseori în această schemă a nimicului, n-am putea afirma că, în această situație asistăm la falimentului total al intuiției în fața categoriilor ci, din contră, prin acest punct de cotitură pe care îl putem repera în urma interpretării noastre, nimicul kantian are şanse să depăşească schema clasică a judecății, aşa cum ne-a parvenit ea din filozofia greacă.

În bună tradiție eleată neființa nu poate fi cunoscută şi exprimată. Străinul din Elea vorbeşte despre ceea ce nu este ca despre ceva ce „întru câtva este"[24] şi astfel îşi câştigă fie implicit dreptul de a căpăta demnitatea unui „unic gen printre celelalte genuri" (*en ti tōn allōn genos*)[25], fie posibilitatea de a fi identificabil în cel de-al cincilea gen suprem, anume altceva-ul (*to thateron*). Până şi în „paricidul" pe care îl propune filozofia platonică planează o oarecare ezitare în gândirea

[22]M. Heidegger, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, §7, trad. rom. B. Mincă şi S. Lavric, Bucureşti, Humanitas, 2006, p. 73.

[23] J.-L. Marion, „Fenomenul saturat" în *Vizibilul şi revelatul*, ed.cit, p. 59.

[24] Platon, *Sofistu*l, 241d în *Opere*, vol.VI, trad. C. Noica, p. 347.

[25] *Ibidem*, 260b, p. 373.

neființei[26]. Ceea ce putem spune cu certitudine este că acest concept îşi dovedeşte utilitatea în plan practic: demascarea sofistului şi a tertipurilor pe care el le foloseşte pentru a oculta binele şi adevărul. Dacă în ,,orice Idee există multă ființă, dar şi nesfârşit de multă neființă"[27], ce s-ar putea spune despre conceptul despre care J.-L. Marion afirmă că i se opune excesului de fenomenalitate care, aşa cum am văzut adineauri, caracterizează fenomenul saturat.

Cea de-a treia şi cea mai importantă sarcină pe care ne-o asumăm se va configura aşadar în jurul ,,categoriei" nimicului din *Critica Rațiunii Pure*. Numai că opțiunea interpretativă a demersului nostru deschide contextul kantian înspre fenomenologie. Atunci prima întrebare pregătitoare a acestei scrieri nu ar fi: cum de este posibil ca o raportare discursivă, fie ea logică, categorială sau eidetică să nu-şi găsească vreun corespondent fenomenal, ci cum este cu putință să regăsim ceva ce nu poate fi nici măcar gândit pe cale rațională, în contextul unei filozofii critice care are pretenția de a lămuri ,,limitele cunoaşterii în genere"? Cealaltă întrebare pregătitoare care se impune aici este dacă simpla divizare a nimicului potrivit categoriilor cantității, calității, relației şi modalității asigură rolul său de ,,obiect cunoscut" sau dacă, din contră, nimicul kantian ar putea fi foarte bine trecut în sfera necondiționatului, a lucrului în sine care se refuză cunoaşterii. Toate aceste întrebări s-ar putea reduce la una singură, întrebarea fundamentală la care acest studiu va încerca să răspundă: *cum am putea să ne reprezentăm în conştiință ceea ce, prin definiție se refuză atât conceptului, cât şi obiectului*?

Micul paragraf care încheie „Analitica transcendentală" reprezintă, din punctul de vedere al ,,economiei" lucrării lui Kant, trecerea de la posibilitatea unei cunoaşteri transcendentale prin folosirea conceptelor (empirice sau pure) asupra materialului intuiției la depăşirea sarcinilor intelectului (universalitatea cunoaşterii), prin necondiționat. Deja poziția de graniță a nimicului în cadrul arhitectonicii sistemului kantian trimite la limita pe care acest concept o trasează între cunoaşterea fenomenală şi determinarea existenței prin intermediul Ideilor rațiunii (*Denken*), de la cunoaşterea transcendentală la instanța transcendentă a necondiționatului:

,,Într-un fel, tocmai conceptul nimicului ne îndreaptă către o bună înțelegere a discursului kantian. Căci, deşi funcționează permanent o analogie între activitatea "pricepătoare" a rațiunii şi cea cunoscătoare a intelectului, nu putem pricepe rostul unor astfel de creații ale rațiunii decât dacă implicăm continuu, şi în legătură cu fiecare obiect pus de rațiune, conceptul însuşi al nimicului"[28].

De aceea socotim oportun ca studiul nostru asupra nimicului înțeles ca fiind conceptul lipsit de intuiție să urmeze atât interpretarea transcendentală, cât şi pe cea transcendentă, în de-acum faimosul sens simplificat pe care C. Noica îl oferă

[26] Aşa cum remarcă şi A. Cornea în *O istorie a neființei în filozofia greacă*, Bucureşti, Humanitas, 2010, p. 127.

[27] Platon, *Sofistul,* 256e, în ed.cit., p. 369.

[28] V. Cernica, *Proiectele filosofiei kantiene*, Iaşi, Institutul European, 2004, p. 94.

celor două: „transcendentalul înseamnă ceea ce este *dincoace* de experienţă, în timp ce transcendentul exprimă limpede ce este dincolo de ea”[29]. Astfel, cel puţin înţeles ca *ens rationis*, nimicul se confruntă când cu categoriile intelectului, când cu teza care sintetizează „Idealul raţiunii pure”, anume: „existenţa nu este un predicat real”. Cum caracteristică oricărei filozofii transcendentale este împărţirea în posibilitate şi imposibilitate, iar în ceea ce priveşte idealul raţiunii pure nu este permisă integrarea conceptului existenţei în cazul unui lucru gândit numai ca posibil[30], atunci ar trebui să gândim prima specie a nimicului kantian (*ens rationis*) pe firul distincţiei dintre realitate, efectivitate şi posibilitate.

3. Interpretarea lui *ens rationis* potrivit judecăţii şi percepţiei

Ens rationis, nimicul obţinut după clasa cantităţii sau conceptul vid fără obiect răspunde la prima vedere cel mai bine dintre toate speciile de nimic observaţiei formulate de J.-L. Marion. Poate din această cauză provine şi tendinţa de a subsuma cele patru specii ale nimicului unui concept cu totul lipsit de intuiţie. Între motivele pentru care se întâmpla aceasta, cel mai la îndemână poate fi considerat a fi cel de ordin istoric: conceptul fără obiect poate fi pus pe seama „imprudenţei” şi formalismului pe care Kant îl reproşează gânditorilor antici şi scolastici cu privire la transcendentalii. Întrucât cunoaşterea are o formă şi o materie, categoriile cantităţii (unitatea, pluralitatea, totalitatea) vor fi la rândul lor materiale, aşadar „aparţinând posibilităţii lucrurilor însele”[31]. Mai pe larg, unitatea calitativă a conceptului este implicită oricărei cunoaşteri obiectuale. Din această unitate îşi extrage gândirea consecinţele, criteriile care o legitimează, ca adevăr, pe planul realităţii obiective. În sfârşit perfecţiunea (integralitatea calitativă) a unui concept rezidă în sinteza pluralităţii cu unitatea calitativă.

Numai că, sugerează Kant, paralogismele şi antinomiile, cărora nu le corespund în experienţă vreo intuiţie se obţin prin suprimarea totală a conceptelor specifice cantităţii. De vreme ce conceptul care suprimă totul, adică „niciun” se opune tuturor categoriilor din clasa cantităţii, atunci putem să afirmăm fără să greşim că în privinţa unui oarecare *ens rationis*, cantitativul nu are prea mare importanţă. Din punctul de vedere al filozofiei kantiene ar fi pur şi simplu absurd să oferim o interpretare numerică a Universului deşi problema este, bineînţeles,

[29] C. Noica, „Kant şi metafizica în interpretarea lui Heidegger”, în vol. col. *Immanuel Kant, 200 de ani de la apariţia ‘Criticii raţiunii pure’*, Bucureşti, Editura Academiei, 1982, p. 144. Pentru definirea lor întocmai, a se vedea *Critica Raţiunii Pure* , la începutul *Dialecticii transcendentale*, ed. a II-a, p. 274: „*Transcendental* şi *transcendent* nu sunt prin urmare termeni identici. Principiile intelectului pur, pe care le-am expus mai sus, nu trebuie să aibă decât o folosire empirică şi nu una transcendentală, care adică să depăşească limita experienţei. Dar un principiu care înlătură aceste limite, ba chiar porunceşte să fie depăşite, se numeşte *transcendent*”.

[30] I. Kant, *Critica Raţiunii Pure*, ed.a II-a, p. 458.

[31] *Ibidem*, p. 117.

valabilă şi chiar actuală dacă o raportăm la contextul cosmologiei contemporane. În ceea ce priveşte sufletul, aceeaşi întrebare poate fi adresată cu rost în contextul filozofiei lui Kant. Contrar lui Platon sau, în Iluminismul german, lui Mendelssohn, care susţinuseră unitatea şi permanenţa sufletului, filozoful german argumentează indemonstrabilitatea acestor afirmaţii.

Mult mai profitabil în ceea ce ne priveşte ar fi iniţierea unei discuţii asupra felului în care apar conştiinţei conceptele lipsite de intuiţie, dată fiind imposibilitatea unei decizii în privinţa existenţei sau non-existenţei lor. Cu toate că ele pot fi gândite fără a se cădea într-o contradicţie logică, aşa cum se întâmplă în cazul lui *nihil negativum*, nu pot fi considerate posibile din punctul de vedere al orizontului experienţelor noastre şi ca atare nu ar putea fi ,,umplute" intenţional, ca să uzăm de o expresie ce aparţine fenomenologiei. Cel mai elocvent exemplu pentru ilustrarea acestui tip de nimic de ,,dincolo de hotarele experienţei posibile" ar fi însuşi conceptul perfect, acela de ,,Dumnezeu", fără a-l investi însă cu nuanţe teologice sau mistice. În bună tradiţie carteziană[32], conceptului de Dumnezeu i-a fost rezervat anterioritatea, adevărul şi realitatea absolută. Dar despre ce fel de realitate este vorba? *Cum se livrează el conştiinţei noastre pe cale pur conceptuală, în absenţa unei existenţe fenomenale, adică a trăirii imposibil de generalizat*? Conceptul vid fără obiect apare conştiinţei noastre judicative potrivit modului în care noi ne poziţionăm cu privire la el (îl investim cu realitate), adică în felul în care noi îl privim ca lucru având un conţinut posibil sau efectiv.

Că acest concept al unei fiinţe necesare este un nimic ce poate fi gândit fără contradicţie o spune şi Kant în binecunoscuta secţiune care tratează ,,Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice a existenţei lui Dumnezeu", foarte importantă pentru ceea ce a însemnat evoluţia argumentului ontologic de-a lungul timpului: ,,Dar dacă suprim subiectul împreună cu predicatul, nu rezultă nici o contradicţie, căci *nu mai există nimic* care să poată fi contrazis"[33]. Dacă din forma judicativă S-P scoatem atât subiectul, cât şi predicatul va rămâne simplu numai vocabula ,,este". Ori se pune problema: câtă vreme despre conceptul lipsit de obiect nu putem spune nimic pornind de la clasa cantităţii, ar trebui măcar să stabilim ceva privind existenţa, pentru noi, a acestuia. Aşadar, cum se comportă ,,este" în cazul în care îl gândim pe ,,Dumnezeu" ca subiect al aserţiunii, dar un subiect cu neputinţă de suprimat, deci absolut necesar?

Mai mult, din perspectiva predicatului avem de-a face cu două situaţii. Prima dintre ele poate fi considerată prin suprimarea totală a determinaţiilor. Atunci, propoziţia corespunzătoare întrucâtva ontologiei tradiţionale a lui *ens realissimum* devine ,,Dumnezeu este". Potrivit sensului ei, aceasta nu face altceva decât să-i afirme subiectului efectivitatea (*Wirklichkeit*), categorie care, după cum ştim

[32] R. Descartes, ,,A treia meditaţie. Despre Dumnezeu; cum că există", în *Două tratate filozofice. Reguli de îndrumare a minţii.Meditaţii despre filozofia primă*, trad. C. Noica, Bucureşti, Humanitas, 1992, p. 268.

[33] I.Kant, *Critica Raţiunii Pure*, ed. a II-a, p. 457

aparţine clasei modalităţii şi al cărei concept opus ar fi posibilitatea. Ar însemna că subiectul despre care afirmăm „este", în cazul de faţă „Dumnezeu" se află *in concreto*, în „carne şi oase" în faţa ochilor noştri. În legătură cu caracterul absolut al efectivităţii, I. Kant se exprimă în următorii termeni:

„Oricare ar fi deci conţinutul şi sfera conceptului nostru despre un obiect, totuşi noi trebuie să ieşim din el pentru a-i atribui existenţa. La obiectele simţurilor se realizează aceasta prin legătura cu vreuna din percepţiile mele după legi empirice, dar pentru obiectele gândirii pure nu există absolut nici un mijloc de a cunoaşte existenţa lor, deoarece ea ar trebui cunoscută complet *a priori*"[34]

Aşadar, prima situaţie care arată de ce conceptul fără obiect nu are un suport intuitiv este cea dată de efectivitatea obiectului care ne este dat în orice act perceptiv. Respingerea argumentului ontologic în manieră kantiană arată că existenţa, înţeleasă ca efectivitate nu poate fi socotită printre determinaţiile ce sporesc conţinutul subiectului. În această accepţiune, existenţa ca efectivitate ar putea fi tradusă prin „experienţă", reprezentare a conştiinţei asupra unui lucru existent. Astfel, înainte ca problema existenţei sau non-existenţei lui Dumnezeu să se pună la nivel judicativ, ea rămâne să fie tranşată la nivelul principiului sintetic pe care îl aduce cu sine experienţa. Dacă se întâmplă astfel, atunci existenţa n-ar trebui căutată în predicat, ci mai degrabă în subiect, chiar dacă necesitatea necondiţionată a judecăţilor nu este şi o necesitate absolută a lucrurilor. Ar putea subiectul propoziţiei „Dumnezeu este", ca simplu concept, să admită vreun indiciu asupra existenţei sale? Dacă asumăm, din capul locului că acest concept este unul absolut necesar, atunci, pentru această propoziţie lucrurile se opresc în tautologia unei definiţii nominale: „o definiţie nominală a acestui concept este, desigur, foarte uşoară, spunând că el este ceva a cărui nonexistenţă este imposibilă"[35]. De cealaltă parte, dacă am cădea de acord cu R. Carnap că definiţiile care privesc acest concept sunt doar pseudo-definiţii, iar sensul teologic al unui cuvânt nu se deosebeşte prea mult de cel al mitologiei, nefiind deci izvorât din experienţă, atunci n-am putea obţine dovada privitoare la existenţa vreunei astfel de entităţi gândite fără suport intuitiv. A afirma sau infirma existenţa a ceva precum „Dumnezeu", „sufletul" sau „Universul în întregul său", înseamnă a emite un act de „poziţionare" a acestora în fiinţă sau efectuarea unui act tetic[36]. Chiar şi aşa, obiectul căruia îi acordasem până acum, prin credinţa certă caracterul de „real" poate trece în registrul simplei presupuneri, supoziţiei sau îndoielii.

Dacă prima situaţie, cea cu privire la folosirea predicativă a lui „este" nu ne-a spus nimic privitor la existenţa sau inexistenţa unui obiect care să-i corespundă conceptului, să privim acum înspre cel de-al doilea scenariu, anume cel logic-

[34] I. Kant, *Critica Raţiunii Pure*, ed. a II-a, p. 461.
[35] *Ibidem*, p. 456.
[36] E. Husserl, *Idei privitoare la o fenomenologie pură şi la o filozofie fenomenologică. Cartea întâi: Introducere generală la fenomenologia pură*, § 103, ed.cit., p. 386.

judicativ. De această dată nu ne mai interesează existența ca „poziționare absolută", ci ca realitate (*Sachheit*), cu alte cuvinte determinațiile legitime care ar putea fi predicate subiectului în cadrul judecății „Dumnezeu este X". Este, dacă vrem, critica formei scolastice a argumentului ontologic propus de Toma d'Aquino: ființa desăvârşită prin care gândim conceptul de Dumnezeu nu poate să nu admită vreo determinație pozitivă şi, drept urmare, orice lipsă îi este exclusă, în special cea a existenței. Dacă suntem de acord cu punctul de vedere tomist al conceptului unei ființe infinit perfecte care să admită toate calitățile pozitive, atunci propoziția „Dumnezeu este atotputernic" reprezintă o judecată analitică. Potrivit statutului ei, folosirea copulativă a verbului „a fi" nu aduce vreo informație nouă cu privire la subiect. Din nou nu se enunță nimic despre existență, din nou conceptul asupra căruia ne-am oprit este unul vid. Din punctul de vedere al realității „o sută de taleri reali nu conțin mai mult decât o sută de taleri posibili", precizează filozoful din Königsberg. Deşi ambele conținuturi coincid, realitatea amândurora fiind deci aceeaşi, nu suntem îndreptățiți să adăugăm subiectului existența, indiferent de numărul şi calitatea predicatelor afirmate despre el. Este important să subliniem aici poziția absolută a celor o sută de taleri reali în comparație cu cea relativă numai[37] a celor posibili. În logica ideilor noastre prima, ca existență efectivă poate fi interpretată ca fenomen, în timp ce posibilitatea, poziția relativă, rămâne numai la nivel de concept:

„Căci, cum talerii posibili exprimă conceptul, iar talerii reali obiectul şi punerea lui în sine, în cazul în care obiectul ar conține mai mult decât conceptul, conceptul meu n-ar exprima întregul obiect şi deci nici n-ar fi conceptul lui adecvat"[38]

Suntem cu toții de acord că adevărata problemă a tuturor argumentelor ontologice şi respingerilor lor de la Anselm la Gödel o reprezintă decizia de a face saltul de la conceptul de posibil la necesarul existent, adică oferit în intuiție. Din pasajul reprodus mai sus se înțelege că, prin acest salt s-ar încălca echilibrul adecvării conceptului la fenomen. În cazul de față, având de-a face cu conceptul maxim al unei ființe infinite, fenomenalitatea sa, pe care am caracterizat-o aici ca existență efectivă, îi este pur şi simplu destituită.

4. Interpretarea lui *nihil privativum* potrivit actului de negație

Anterior am arătat lipsa de îndreptățire a exprimării vreunei judecăți de existență sau realitate cu privire la conceptul vid. După cum am văzut, a judeca existența a ceva înseamnă în primă instanță a avea o poziție afirmativă asupra acelui lucru, adică afirmarea sau aprobarea lui. *Oare nu reprezintă şi respingerea, la rândul ei un act tetic de credință*?

[37] Privitor la semnificația celor două tipuri de poziționări şi a felului în care ele se raportează la utilizările verbului „a fi", a se vedea M. Heidegger, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, ed.cit., pp. 79–83.

[38] I. Kant, *Critica Rațiunii Pure*, ed.a II-a, p. 460.

Pentru a înțelege acest act ne vom opri acum asupra celei de-a doua specii de nimic din clasificarea kantiană, anume *nihil privativum*. Conform definiției, ca negare a unei realități existente, el desemnează conceptul lipsei unui obiect. De bună seamă, ilustrează Kant, n-am fi în stare să ne reprezentăm umbra în lipsa perceperii luminii, ori frigul decât pe fondul perceperii căldurii. Dar ce au de-a face aceste fenomene, obținute, ce-i drept, prin opunerea fenomenelor pozitive corespunzătoare lor cu conceptele fără intuiție de care ne ocupăm aici? Ştim doar că întunericul caracterizează, asemeni luminii o percepție de aceeaşi calitate şi că orbirea pe care o resimțim în beznă este posibilă doar pe fondul unei vizibilități ce ne este refuzată. Neantul care privează (echivalent cu „alpha-privativul" grecilor) nu denumeşte pentru Kant fenomenul absent, opus altui fenomen, întrucât am vorbi atunci despre un concept căruia să-i corespundă o intuiție. Prin analogie cu lumea fizică, S. Žižek interpretează conceptul kantian de *nihil privativum* ca fiind obținut prin anihilarea reciprocă a două forțe de sens contrar[39]. Sau, am adăuga noi, ar putea fi vorba despre „neantul specific" de care vorbea C. Noica: „Fiecare lucru aduce neantul său şi tocmai de aceea inexistența s-ar putea dovedi, până la urmă, deopotrivă de definitorie pentru lucruri ca şi existența lor"[40]. Dacă privim lucrurile din prisma clasei calității, unde dealtfel şi plasează Kant această specie de nimic, atunci ceea ce este semnificativ în cazul acestui său este însăşi forța conceptuală dată de negație.

Mai întâi să ne oprim asupra unei neclarități stârnite de acest „dat vid" al conceptului. Atâta vreme cât Kant vorbeşte despre reprezentarea unei lipse a obiectului, suntem perfect îndreptățiți să ne întrebăm ce-l face pe *nihil privativum* să fie la rândul său un concept vid, mai ales că, atunci când discutăm despre o absență avem cumva în vedere obiectul care lipseşte, să spunem uitat, pierdut ori distrus. Dar această apariție în conştiința noastră trimite la un oarecare conținut de intuiție. Astfel, s-ar părea că a doua specie de nimic încalcă restricția fixată inițial, anume că aici vom avea de-a face numai cu concepte neamestecate empiric, aşadar cărora nu le corespunde vreun dram de fenomenalitate. La aceasta s-ar putea răspunde că, din contră, situația lui *nihil privativum* se caracterizează printr-o dublă lipsă de intuiție: prima oară ca lipsă a obiectului interogat în câmpul nostru perceptiv sau în orizontul retentiv-protentiv. Pe urmă, nefiind amestecat cu ceva din intuiție, ar putea fi considerat însuşi conceptul negației prin care desemnăm această lipsă. *Aşadar, problema se pune acum asupra modului în care am putea gândi acest concept al negației*.

În acest sens, Kant oferă o sugestie atunci când discută raportul dintre reprezentări şi facultățile de cunoaştere în cadrul secțiunii despre confuzia (amfibolia) care apare din folosirea empirică a intelectului în locul folosirii sale transcendentale[41]. Acolo este specificat faptul că judecata negativă rezultă din

[39] S. Žižek, *Zăbovind în negativ.Kant, Hegel şi critica ideologiei*, trad.I-M.Costea, Bucureşti, All, 2011, p. 106.

[40] C. Noica, *Douăzeci şi şapte de trepte ale realului*, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1969, p. 85.

[41] I. Kant, *Critica Rațiunii Pure*, ed.a II-a, p. 254.

raportul de discordanţă a reprezentărilor cu facultatea de cunoaştere (a intelectului). Însă discordanţa nu poate fi pusă în seama intelectului, ci a fenomenului disparat, precum se întâmplă când gândim două forţe opuse: „realul în fenomen (*realitas phaenomenon*) poate fi desigur în opoziţie cu el însuşi şi, dacă mai mulţi reali sunt reuniţi în acelaşi subiect, unul poate anihila, total sau în parte, *efectul altuia*”[42]. Înţelegem de aici că realităţile nu se pot contrazice în intelect ca afirmaţii logice, ci numai ca schimbări survenite în natură, cum ar fi cele studiate de mecanica generală. Totuşi, din punctul de vedere al intelectului pur, *nihil privativum* sau nimicul ce se sprijină pe negaţie este, prin lipsa sa de obiect, un concept auto-suprimant. Pentru a ajunge la el nu ne rămâne decât să lămurim locul şi rolul negaţiei în cadrul actelor noastre de conştiinţă, aşadar într-o interpretare fenomenologică.

Primul punct ce ar fi discutat aici ar fi este deosebirea dintre actul negaţiei şi obiectul negat. Potrivit lui E. Husserl, aşadar din punctul de vedere al actelor de conştiinţă noetic-noematice, atât afirmaţia cât şi negaţia depăşesc cadrul îngust al propoziţiilor. În interpretarea fenomenologică, orice negaţie este în primul rând negaţia „a ceva”, sau o anumită modalitate de a crede că lucrurile stau altfel. Cu alte cuvinte, în primă instanţă nu anulăm propoziţia afirmată, ci ne schimbăm poziţionarea cu privire la obiectul avut în vedere, adică îi modificăm în plan noetic caracterul de fiinţă, ivindu-se deci o nouă serie noematică. Problema este că, gândită în acest fel, negaţia „se îndreaptă împotriva” a ceea ce este respins, adică obiectul, însă, în paradigma predicaţiei pe care ne-am asumat-o ne interesează actul sau fiinţa ei ca atare.

Vorbeam în secţiunea precedentă despre actele „de poziţionare” care instituie credinţa cu privire la existenţa lucrurilor. În mod analog am putea vorbi şi despre actele de negaţie care anulează caracterul poziţional tocmai atribuit obiectului. Din punct de vedere noetic, negaţia nu reprezintă altceva decât anularea acestui caracter poziţional, cu alte cuvinte anularea fiinţei atribuite obiectului. Însă, restrângând negaţia numai la sfera judicativului, aceasta ar putea fi interpretată din punctul de vedere al aşteptării judecăţilor-răspuns care survin pe fondul infirmării cadrului de posibilitate pe care obiectul însuşi îl instituie. Să luăm exemplul pe care îl dă Jean-Paul Sartre atunci când atinge această chestiune: mă aştept să găsesc în portofel o mie cinci sute de franci, când de fapt eu găsesc acolo doar o mie trei sute. Atunci când experienţa îmi dezvăluie suma mai mică decât preconizasem, sunt eu îndreptăţit să admitem cei o mie cinci sute de franci ca fiind un *nihil negativum*? În planul judecăţii, a afirma prezenţa sumei mai mici este echivalentă cu negarea sumei scontate iniţial. Admite oare sinteza conceptelor ce se realizează în actul judecăţii la fel de bine oricare dintre aceste variante?

Să examinăm prima situaţie. Judecata afirmativă „în portofel am o mie trei sute de franci” trădează o aşteptare a unei alte judecăţi care nu îşi are corespondent efectiv (în sensul pe care l-am stabilit mai sus), anume: „în portofel am o mie cinci sute de franci”. Dăm deci de aceeaşi problemă formulată de Kant: nu s-a produs trecerea de la posibilul celor o mie cinci sute de franci la realitatea sumei care se

[42] *Ibidem*, p. 257.

află efectiv acolo. Este drept, dimensiunea aşteptării ascunde o conduită prejudicativă, aceea a raportării la neaşteptat ca la ceva surprinzător, ale cărui cauze sunt imposibil de definit (cei două sute de franci mi-au fost furaţi, mi-au căzut din portofel etc.) sau, vin pe un fir mnemic (încerc să-mi amintesc pe ce i-aş fi putut cheltui). Cu toată opoziţia lui Sartre, pentru care negaţia este posibilă numai pe fondul neantizării ca eveniment originar şi ireductibil[43], imixtiunea prejudicativului nu prejudiciază caracterul pur conceptual al propoziţiei. Ea se poate reduce la ceea ce ne interesează pe noi aici, adică la o activitate specifică intelectului, chiar dacă în acest fel am interpreta lucrurile la un nivel de suprafaţă.

Cea de-a doua situaţie, aceea a negaţiei propriu-zise vine să confirme acest lucru. Din propoziţia „în portofel nu am o mie cinci sute de franci" s-ar putea înţelege că acolo se află fie mai puţini ori mai mulţi, fie deloc. Nici aici nu discutăm despre „supremaţia logicii", în sensul ei „rău", care particularizează negaţia ca un caz special al Nimicului[44], ci de felul în care conştiinţa se raportează la conceptul de „o mie cinci sute de franci" în cadrul unui „act poziţional". Iar Jean-Paul Sartre clasifică actul negaţiei conform a patru situaţii[45]: a) obiectul este poziţionat ca fiind non-existent; b) absent; c) existând altundeva; d) ne-poziţionat de conştiinţă ca existând. Lăsând la o parte cazul al treilea care, deşi pozitiv, ascunde o negaţie implicită, putem spune despre primele două cazuri că avem exemplificări tipice pentru *nihil privativum* sau „nimicul potrivit negaţiei", aşadar din nou conceptul căruia nu-i corespunde vreun obiect. Ultimul caz reprezintă actul „reţinerii nimicului în conştiinţă" şi va fi discutat în cadrul ultimei noastre secţiuni, anume cea despre *nihil negativum*. Până atunci însă, mergând pe urmele schemei kantiene a nimicului, dăm peste a treia situaţie.

5. Interpretarea lui *ens imaginarium* potrivit formelor *a priori* ale sensibilităţii

Pe bună dreptate, cititorul atent nu are cum să nu fie contrariat de locul pe care îl acordă Kant lui *ens imaginarium* în clasificarea succintă pe care o face asupra nimicului. Dacă primele două specii ale acestuia, *ens rationis* (conceptul vid), respectiv *nihil privativum* (obiectul vid al conceptului de negaţie) sunt cu adevărat categorii lipsite de fenomenalitate, cel de-al treilea caz, al unei „intuiţii

[43] „Astfel negaţia ar fi «la capătul » actului judicativ fără să fie, din această cauză «în» fiinţă. Ea este ca un ireal inserat între două realităţi plenare, dintre care nici una n-o revendică: fiinţa-în-sine interogată asupra negaţiei trimite la judecată, de vreme ce ea nu este decât ceea ce este – iar judecata, în întregime pozitivitate psihică, trimite la fiinţă, de vreme ce formulează o negaţie vizând fiinţa şi, în consecinţă, transcendentă", J.-P. Sartre, *Fiinţa şi neantul.Eseu de ontologie fenomenologică*, trad.rom. A. Neacşu, Piteşti, Paralela 45, 2004, p. 44

[44] M. Heidegger, „Ce este metafizica?" în *Repere pe drumul gândirii*, trad. rom. T. Kleininger şi G. Liiceanu, Bucureşti, Editura Politică, 1988, p. 37.

[45] J.-P. Sartre, *The Psychology of Imagination*, trad.engl., New York, Philosophical Library Inc., 1948, p. 16.

vide fără obiect" pare a nu-şi afla locul în această clasificare. Explicaţia lui Kant nu vizează, aşa cum ne-am fi aşteptat un obiect al plăsmuirii, precum sirenele sau hypogrifii din *Meditaţiile* lui Descartes (care la filozoful german şi-ar putea afla corespondentul în imagine, „rod" al imaginaţiei productive), ci are în vedere „simpla formă a intuiţiei, fără substanţă". Or, după cum ştim, formele intuiţiei, anume spaţiul şi timpul sunt simple forme ale fenomenelor, date *a priori* în simţire[46]. Asistăm deci la un alt sens al „intuiţiei" decât se întâmplă în cazul fenomenologiei husserliene, acolo unde prin aceasta s-ar înţelege mai degrabă actul de reprezentare a conţinuturilor sensibile sau judicative. Dacă la Kant intuiţia nu presupune decât o formă goală a sensibilităţii care face posibilă ordonarea diversului sensibil, pentru Husserl ea este cea care ne dă obiectul ca esenţă, printr-o modificare perceptivă în chip originar. Interpretarea negativă a intuiţiei în *Critica Raţiunii Pure* nu admite imixtiunea conceptelor intelectului şi astfel ei i-am putea acorda statutul celui de-al treilea neant din schema kantiană. Dacă la aceasta mai adăugăm şi observaţia lui P. Ricoeur conform căreia „Estetica transcendentală", partea unde Kant discută spaţiul şi timpul ca forme a priori ale intuiţiei este, „fără îndoială partea cea mai puţin fenomenologică a *Criticii*"[47], atunci demersul nostru de a interpreta *ens imaginarium* de pe o poziţie fenomenologică se complică şi mai mult.

Examinate ca un strat prealabil, inert prin lipsa de dinamicitate care contrastează cu tonul din „Analitica" şi „Dialectica transcendentală", spaţiul şi timpul ca „simple forme ale fenomenelor" se prezintă aici pe bună dreptate ca fiind expresia nimicului conceput ca *ens imaginarium*. Întrebarea privitoare la spaţiu şi timp pe care filozoful german o adresează dintru început: sunt ele existenţe reale ce aparţin lucrurilor sau, din contră reprezintă numai „constituţia subiectivă a simţirii noastre"? ar trebui deci interpretată într-un cadru mai larg decât stabilirea condiţiilor de posibilitate ale geometriei, aşa cum se întâmplă în *Prolegomene*. *Interpretarea noastră va viza mai degrabă modalitatea prin care subiectul „pricepător" se pregăteşte să recepteze o existenţă ce se află în spaţiu şi timp*.

Nu am putea-o percepe pe prima în lipsa conceptului de întindere, posibil prin forma *a priori* a spaţiului, va declara Kant atunci când va echivala formele pure ale intuiţiei cu nimicul. În acest sens vom vedea pe scurt în cele ce urmează că fiecare dintre cele patru puncte ale „Expunerii metafizice" a conceptului de spaţiu conduce la ideea unei intuiţii vide:

Nefiind un concept empiric, ci numai o reprezentare de spaţiu (*die Vorstellung des Raumes*), pentru a o percepe nu avem nevoie de distanţa dintre două corpuri ca ocupând două spaţii distincte. Dacă interpretăm spaţiul într-un mod conceptual (chiar dacă filozoful german menţionează expres că acesta nu este un „concept discursiv", ci o intuiţie). Conform categoriilor cantităţii, intuiţia pură a

[46] I. Kant, *Critica Raţiunii Pure*, ed.a II-a, p. 71,

[47] P. Ricoeur, *La şcoala fenomenologiei*, trad. rom. A.-D. Marinescu, P. Marinescu, Bucureşti, Humanitas, 2007, p. 287.

acestuia nu ar putea conduce decât la reprezentarea unui spațiu *unic*, dar reprezentat ca o mărime *infinită* dată (se vor vedea punctele 3 şi 4 ale „Expunerii"). Lăsând la o parte influența istorică a lui Newton (absolutitatea spațiului ca subzistent în el însuşi) şi poziția contrară a lui Leibniz (spațiul nu poate exista independent de obiecte), pentru Kant, unicitatea şi infinitudinea spațiului rezidă din forma sa intuitivă, iar nu categorială. Dacă spațiul ar fi un concept al intelectului, atunci l-am putea considera ca fiind suma părților care îl constituie. Natura sa de intuiție ne face să nu putem, prin noi înşine să ne reprezentăm vreun punct al spațiului, darmite să îl considerăm ca întreg. În cazul spațiului kantian, nu avem partea şi în consecință nu am putea avea nici întregul. Această reprezentare depăşeşte aşadar conceptul: „aceste părți nu pot fi nici anterioare spațiului unic atotcuprinzător oarecum ca părți constitutive ale lui, ci pot fi gândite numai *în el*"[48]. Drept dovadă, nici din punctul de vedere al calității nu putem obține mai mult în această privință. Forma pură a spațiului are realitate în legătură cu orice obiect exterior, dar în el însuşi, atunci când discutăm din punctul de vedere al Ideilor rațiunii, acesta nu poate fi considerat decât ca ideal. Chiar dacă filozoful german afirmă despre conceptul universal de spațiu „în genere" că „se întemeiază numai pe limitări", acestea nu aparțin spațiului însuşi, ci sunt produse de către noi. Ne reprezentăm un anumit loc dislocându-l din reprezentarea noastră generală pe care am scos-o din experiență. Cu certitudine, în acest punct nu am putea spune despre conceptul de spațiu mai mult decât o spune Kant însuşi, în *Disertația* inaugurală din perioada pre-critică (1770)[49]: „Spațiul nu este ceva obiectiv şi real, nu este substanță, accident sau relație; din contră el este subiectiv şi ideal, aflându-şi originea în rațiunea naturii, în conformitate cu o lege stabilă". Astfel, spațiul se desprinde de tot ce înseamnă clasa categoriilor relației, întrucât, să nu uităm, *ens imaginarium* din schema nimicului are în vedere în primul rând clasa categoriilor relației. Reprezentările noastre joacă şi aici un rol important, aşa cum lasă să se înțeleagă şi B. Russell (foarte kantian în acest text), prin distincția pe care o operează între spațiul fizic şi spațiile private: „nu putem şti nimic despre cum este el în sine, însă putem şti tipul de dispunere a obiectelor fizice care rezultă din relațiile lor spațiale"[50]. Faptul că înțelegem că o distanță este mai mare decât alta nu ne garantează o experiență nemijlocită a distanțelor fizice aşa cum sunt în ele însele.

Interpretarea spațiului ca intuiție *a priori* a sensibilității noastre şi totodată ca o condiție a posibilității fenomenelor potrivit cantității, calității şi relației conduce inevitabil la imposibilitatea (ne referim astfel şi la clasa modalității) unui concept de a fi umplut cu ceva din experiență. Aşadar, din perspectiva categorială pe care o avem aici în vedere, intuiția spațiului poate fi considerată un nimic. S-ar putea spune acelaşi lucru şi despre timp? Se impune deci aceeaşi analiză, numai că în

[48] I. Kant, *Critica Rațiunii Pure*, ed.cit., p. 75.

[49] I. Kant, "On the Form and Principles of the Sensible and the Intelligible World. Inaugural Dissertation", în *Theoretical Philosophy* (1755–1770), trad. engl. D. Walford, R. Meerbote, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

[50] B. Russell, *Problemele filosofiei*, trad.rom. M.Ganea, Bucureşti, All, 2004, p. 25

cazul timpului trebuie ținut cont că, spre deosebire de spațiu, formă pură a fenomenelor externe aflate în el, timpul reprezintă condiția *a priori* a tuturor fenomenelor în genere, fie dacă le avem în vedere pe cele externe, fie ale simțului intern: „timpul este o condiție *a priori* a tuturor fenomenelor în genere, şi anume condiția nemijlocită a fenomenelor interne (a sufletelor noastre), şi prin aceasta şi condiția mijlocită a fenomenelor externe”[51]. Pe lângă funcția de condiție formală *a priori* a tuturor fenomenelor în genere pe care o împarte cu spațiul, amândouă fiind prin aceasta nimic sau, mai bine zis nefiind ceva, timpul mai îndeplineşte două condiții care îl face să poată fi considerat, prin el însuşi o intuiție vidă fără concept. Pe una dintre ele am prezentat-o la începutul expunerii noastre, atunci când am vorbit despre apercepția originară ca determinare universală de timp. Cealaltă ar fi planul constituirii schematic-imaginative sau cele douăsprezece scheme transcendentale în care timpul intervine[52]. Nu are rost să le discutăm în acest context, întrucât am avea de-a face cu aplicarea conceptelor asupra unui material sensibil, iar nu cu o formă *a priori* a sensibilității, determinată de Kant ca *ens imaginarium*. Să ne mărginim interpretarea numai la „Estetica transcendentală”, întrucât prezența acolo a timpului scoate la iveală, prin chiar „absența” care îl însoțeşte, categoria nimicului ca „intuiție vidă fără concept”:

„Absența timpului apare ca o constituire fenomenală, dar neelucidată în sensul ei. Apare deja, fiindcă există un «loc» unde ea se arată: tocmai sistematica «speciilor» nimicului, gândită de Kant după firul conducător al celor patru grupe de «categorii» ale intelectului pur”[53].

Este uşor de înțeles, în lumina celor spuse mai devreme despre conceptul de spațiu, de ce şi timpul, ca formă *a priori* a intuiției interne şi deci determinare pur formal apriorică a fenomenului reprezintă o specie a lui *ens imaginarium*. În primul rând, el ar putea fi interpretat astfel datorită condiției sale subiective. Înțeles în „Estetică” drept „condiția formală *a priori* a tuturor fenomenelor în genere”, el aparține simțului intern care ne spune că toate fenomenele se desfăşoară cu necesitate şi întrețin raporturi în timp. Dacă am detaşa timpul de subiectivitate, atât în privința obiectelor externe, cât şi a celor interne, luând obiectele „aşa cum ar putea fi în sine, atunci timpul nu e nimic”[54]. În al doilea rând am putea afirma că această idealitate transcendentală a timpului se sprijină pe natura sa dual, atât condiționată subiectiv, cât şi necesarmente obiectivă (întrucât se află în structura

[51] I. Kant, *Critica Rațiunii Pure*, ed.a II-a, p. 82

[52] „Schemele nu sunt deci altceva decât *determinări de timp a priori* după reguli, şi aceste determinări se raportează, după ordinea categoriilor, la *seria timpului*, la *conținutul timpului*, la *ordinea timpului*, în sfârşit, la *ansamblul timpului* în raport cu toate obiectele posibile” (I. Kant, *Critica Rațiunii Pure*, ed.a II-a, p. 176).

[53] V. Cernica, *Judecată şi timp. Fenomenologia judicativului*, Iaşi, Institutul European, 2013, p. 212.

[54] I. Kant, *Critica Rațiunii Pure*, ed.a II-a, p. 83.

fenomenelor). Şi chiar în această natură dual rezidă imposibilitatea conceptului de timp: de vreme ce el, ca „reprezentare necesară", constituie fenomenul prin analogiile experienței (permanența, simultaneitatea şi succesiunea) este ceva, chiar dacă n-ar putea fi obținut din vreuna din aceste experiențe. Însă luat în el însuşi, ca lucru-în-sine (deşi nu este ceva existent în sine), putem spune că nu are realitate empirică, adică nu-i corespunde nimic. La fel ca în cazul spațiului, şi timpul se constituie prin limitarea unui timp unic, absolut, dar nu din punctul de vedere al conceptului, ci al intuiției nemijlocite. Nu ar trebui trecut cu vederea nici rolul deosebit pe care timpul îl joacă, precum spuneam, în „Analogiile experienței". Pentru analiza noastră este suficient numai să luăm conceptul de „substanță" din clasa categoriilor relației întrucât, în lipsa unei perceperi „în-sine" a timpului, ea este singura prin care pot fi reprezentate şi celelalte două analogii: schimbarea şi simultaneitatea. Pentru a ne reprezenta timpul avem deci nevoie de ceva permanent, durabil, presupus ca existent în orice timp şi nesupus schimbării: „permanența exprimă în genere timpul ca un corelat constant al oricărei existențe a fenomenelor, al oricărei schimbări şi al oricărei simultaneități"[55]. Ca formă pură a intelectului, deci supusă categoriilor, substanța se aplică obiectelor sensibile prin mjlocirea imaginației transcendentale. Însă, dacă aplicăm acestei categorii un obiect vid sau cel puțin un obiect determinat în timp, atunci ar dispărea şi reprezentarea unității timpului ca formă *a priori* a sensibilității: „din nimic nu se naşte nimic nu este decât o altă concluzie a principiului permanenței sau, mai curând, a existenței totdeauna persistente a subiectului propriu al fenomenelor"[56]. De aceea, simpla formă *a priori* a timpului este, prin natura ei lipsită de substanțialitate numai o intuiție vidă, deci un *ens imaginarium*. În fine, ajungem acum la *ultimul tip de nimic din schema kantiană, pe care alegem să-l caracterizăm din două perspective complementare: fenomenologică şi „critică*".

6. Interpretarea lui *nihil negativum*

a) potrivit fenomenologiei obiectualității şi nonsensului

Poate cel mai dificil de înțeles într-o interpretare obiectivistă, cel de-al patrulea tip de nimic în clasificarea propusă de Kant, anume *nihil negativum* reprezintă conceptul-limită al cunoaşterii omeneşti. După cum am văzut anterior, *ens rationis* a fost determinat ca imposibil de gândit după regulile pe care le dă „Analitica transcendentală", posibil numai ca ficțiune şi căruia nu-i aparține deci vreun obiect al experienței, dar gândit fără contradicție dacă îl privim din perspectiva „Dialecticii". Din acest punct de vedere, *ens rationis* s-a arătat a fi coborârea de la necondiționat la condiționat.

[55] *Ibidem*, p. 201.
[56] *Ibidem*, p. 202.

Dimpotrivă, în cazul lui *nihil negativum* avem de-a face cu contradicția unui obiect imposibil. Din punctul de vedere al categoriilor clasei modalității, o figură rectiliniară este posibilă, deşi lipsită de suport intuitiv. Imposibilitatea intervine atunci când încercăm să constituim o ,,figură rectiliniară cu două laturi". În acest caz avem de-a face nu numai cu o imposibilitate (după cum ştim, în clasa modalității imposibilitatea se opune necesității), ci chiar cu însuşi nonsensul. În gândirea europeană, prima atestare a acestuia poate fi considerată interdicția lui Parmenide (fragmentul 6) de la a spune şi gândi că neființa (*medén*) este. Pe firul acestei ,,interdicții", pentru *nihil negativum* nu există adevăr sau falsitate, ci este cu totul imposibil de gândit sau, în limbaj fenomenologic, pentru el nu există noeză.

,,*Nihil negativum* (obiect vid fără concept) reprezintă negativul unui concept, dar al unui concept vid; el este de două ori nimicul: odată ca opoziție a unui concept (totuşi, concept el însuşi), apoi ca fiind gol, căci nu există intuiție sensibilă potrivită pentru el. Conceptul ca atare al nimicului aici se află;"[57]

Să fie oare acest ,,cerc pătrat" expresia cea mai acută a unui neant cu totul lipsit de fenomenalitate? Nu invită chiar definiția de ,,obiect vid fără concept" la gândirea situației inverse, a unui fenomen (e drept, imposibil, dar care să fie luat ca fenomen) ce se sustrage gândirii? Ilustrarea oferită de Kant prin ,,figura rectiliniară din două laturi" trimite atât la o opoziție la nivel conceptual, întrucât prin ea însăşi, aşa cum am văzut ea nu admite nicio şansă de a fi gândită, cât şi al imposibilității gândirii unei intuiții sensibile care să se sprijine pe o formă *a priori* a sensibilității. Asistăm deci atât la o imposibilitate formală, cât şi la una materială. Din punct de vedere formal, conceptul se auto-suprimă şi, neavând ca atare un concept, nu avem nici posibilitatea de a produce sinteza cu obiectul. Aşa se face că primul ,,nimic" din pasajul citat mai sus nu trece încercarea logică a principiului contradicției: în cadrul presupusei judecăți analitice predicatul neagă identitatea cu subiectul, vidându-l de propria lui noțiune. Atunci am putea vorbi despre *nihil negativum* ca despre o imposibilitate formală absolută. Mai departe, avem de-a face cu imposibilitate materială întrucât, chiar dacă nu am vorbi despre nonsens la nivelul propoziției, conceptului nu i-ar corespunde vreun ,,ob-iect", fie el transcendent, cu care să realizeze sinteza. Termenul de „ob-iect", pe care îl scriem cu cratimă pentru a-l deosebi de obiectele date în intuiție este cel care pretinde o interpretare fenomenologică. Să detaliem.

Pentru Heidegger, ,,revoluția copernicană" întreprinsă de Kant nu-şi află sensul decât ca posibilitate primordială a adevărului ființei. Ne-am fi aşteptat de la interpretul german ca, urmărind acest fir ontologic să acorde un mai mare interes problemei nimicului, temă care, după cum ştim, l-a preocupat în câteva texte din anii '30 ai secolului trecut. Numai că, în *Kant şi problema metafizicii*, nimicului îi

[57] V. Cernica, *Proiectele filosofiei kantiene*, ed.cit., p. 86.

este rezervat un loc episodic, în contextul finitudinii raţiunii, ca scop ultim al deducţiei transcendentale a categoriilor. Fidel tradiţiei husserliene, Heidegger apreciază cunoaşterea kantiană drept act de orientare şi recunoaştere a esenţelor ca „ob-iecte" (ce stau deci „în faţa" subiectului cunoscător, *Gegenstehendes*), iar sinteza care stă la baza cunoaşterii ontologice (cea „ob-iectuală") reprezintă „structura esenţială a transcendenţei". Finitudinea cunoaşterii umane (posibilă, aşa cum ştim prin sinteza intuiţiei şi conceptului) se manifestă, pe de o parte în cazul reprezentării care „nu-şi produce obiectul ei *în ce priveşte existenţa*"[58], sau, după cum se exprimă el, fără a fi „ontic creativă". Pe de altă parte, dacă unitatea originar-sintetică a apercepţiei („eu gândesc" - „vehiculul tuturor conceptelor în genere") reprezintă condiţia formală a intelectului, fără de care „nimic nu poate fi gândit sau cunoscut"[59], atunci acest nimic exterior posibilităţilor cunoaşterii finite nu poate fi absolut:

„Ce este ceea ce, prin noi înşine devine un ob-iect? Nu ar putea fi ceva de ordinul unei esenţe. Dacă nu este o esenţă, atunci este un Nimic [*Nichts*]. Numai dacă actul de ob-iectivare este o reţinere de sine în Nimic [*Sichhineinhalten in das Nichts*], atunci actul reprezentării poate, în tot acest Nimic să lase în locul său ceva care nu mai este un nimic, ci o esenţă manifestată empiric. Acest Nimic despre care vorbim nu este *nihil absolutum*"[60]

Din cele spuse mai sus reiese faptul că, în lucrarea citată, Heidegger interpretează *Critica raţiunii pure* din punctul de vedere al finitudinii conceptului kantian de cunoaştere, „la întâlnirea dintre conştiinţa mărginită şi fiinţa însăşi"[61]. Şi cum reprezentarea nu poate crea existentul, ci îl poate numai găsi, atunci acelaşi lucru s-ar întâmpla, s-ar zice, şi în ceea ce priveşte nimicul. Având în minte această interpretare ontologică a actului de „ob-iectivare" ca „reţinere în nimic", să trecem acum la interpretarea propriu-zisă a lui *nihil negativum*. Două ar fi condiţiile care ne îndreptăţesc să-l circumscriem pe acesta în sfera necondiţionatului kantian.

Prima dintre ele se leagă de interpretarea fenomenologică despre care am amintit mai sus, adică gândirea unui act de conştiinţă ce „se ţine pe sine în nimic". Conform lui Kant[62], facultatea de a reuni diversul sensibil într-o reprezentare este conştiinţa, care poate însă să reproducă reprezentările numai în efect, iar nu în actul însuşi. Vorbim în acest caz despre o „conştiinţă slabă", care nu poate produce cunoaştere. Mai mult, obiectele conştiinţei trebuie luate ca fiind „ceva", iar raporturile ce se stabilesc cu conştiinţa însăşi sunt de ordinul necesităţii. Aşadar, conştiinţa este unică, înzestrată cu o funcţie a sintezei care face posibil conceptul

[58] I. Kant, *Critica Raţiunii Pure*, ed. a II-a, p. 123.
[59] *Ibidem*, p. 132.
[60] M. Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, trad. engl. J.S. Churchill, Bloomington, Indiana University Press, 1965, p. 76.
[61] C. Noica, „Kant şi metafizica în interpretarea lui Heidegger", în vol. colectiv *Immanuel Kant, 200 de ani de la apariţia 'Criticii raţiunii pure*', Bucureşti, Editura Academiei, 1982, p. 149.
[62] I. Kant, *Critica Raţiunii Pure* , ed.I, pp. 138–143.

după reguli determinate. Spre exemplu, gândim un triunghi pornind de la regula care determină aşezarea celor trei linii drepte şi care face posibilă reprezentarea, gândim un corp potrivit reprezentării întinderii, impenetrabilităţii, figurii etc. Ori, chiar această „unitate a regulii", care, prin legile ei *a priori* de constituire determină şi limitează totodată diversul sensibil, sau mai degrabă excepţia care face posibilă contradicţia ne interesează cu precădere aici. Cele două posibilităţi de încălcare a regulii sintezei care face cu putinţă conştiinţa sunt, în sfera judicativului absurditatea şi nonsensul.

Pentru a înţelege exact ce înseamnă fiecare în contextul lui *nihil negativum*, ar trebui să avem în minte distincţiile pe care Husserl le face între expresiile „lipsite de semnificaţie" şi cele „lipsite de sens"[63]: (1) o expresie fără semnificaţie nu are un sens unificat drept corespondent (ex. „verdele este sau"); (2) propoziţiile lipsite de sens nu referă la un obiect nedeterminat sau inexistent, aşa cum am discutat anterior despre conceptul de Dumnezeu ca *ens rationis*; (3) dacă sintagme ce nu referă la vreun obiect precum „muntele de aur" sunt lipsite de semnificaţie, la polul opus formulări auto-contradictorii precum „cerc pătrat" sunt lipsite de sens (*Widersinn*). Ele sunt deopotrivă lipsite de obiect, dar şi *a priori* lipsite de sens. Ca atare, lipsa sensului, cât şi absurditatea (*Unsinn*) prin care ilustrăm obiectul vid fără concept îl transformă pe acesta într-o sarcină insolubilă pentru gândire; (4) orice judecată de cunoaştere cum ar fi actele categoriale se constituie ca adecvare între intenţie şi umplerea în act a acesteia. Din acest punct de vedere, confuzia sensului cu actul obiectual reprezintă o umplere (sau sinteză) imperfectă. Aşadar, conform acestei separaţii, expresiile lipsite de sens („cercul pătrat", „lemnul de fier", „figură rectiliniară cu două laturi") şi propoziţiile corespunzătoare lor („toate pătratele au cinci laturi") reprezintă, în planul actelor de conştiinţă eşecul de asociere într-o unitate de sens[64]. Însă această imposibilitate de asociere într-o unitate de sens se datorează „reţinerii în Nimic" despre care vorbea Heidegger, dacă acceptăm, bineînţeles Nimicul (*nihil absolutum* despre care se făcea referire în fragmentul citat mai sus) ca „ne-fiinţarea în chip absolut"[65]. Dar cum poate fi asociat acest Nimic conceptului kantian al necondiţionatului? Lucrurile se vor lămuri mai departe, atunci când vom vorbi despre cel de-al doilea motiv ce trebuie acceptat în acest sens, anume cel de ordin „critic".

b)potrivit analiticii şi dialecticii

Este într-adevăr vorbirea despre nimic contradictorie şi chiar ilogică, cum pretindea neokantianismul, în special Rickert, dar şi orientarea logicistă al cărui reprezentant poate fi considerat Frege? Pentru a putea gândi *nihil negativum* ca fiind însuşi conceptul necondiţionatului s-ar impune să gândim şi celălalt scenariu,

[63] E. Husserl, *Logical Investigations*, vol. I, Investigation I, § 15, trad.engl. J.N.Findlay, Routledge, p. 201.

[64] E. Husserl, *Logical Investigations*, vol. II, § 12, trad.engl. J.N.Findlay, Routledge, p. 67.

[65] M. Heidegger, „Ce este metafizica?" în ed. cit., p. 37; despre „absolut" vorbeşte şi I. Kant în *Critica Raţiunii Pure*, ed. a II-a, p. 289.

cel al drumului ocolit al *Criticii*, pornind de la interpretarea sensului de ,,obiect vid" oferit de *analitică* şi ,,obiect vid fără concept", oferit de *dialectică*.

Potrivit analiticii, adică a elementelor cunoştinţei pure ale intelectului şi principiilor de folosire a gândirii, prin funcţia sa de constituire fenomenală cu tot ceea ce putem considera a fi cuplurile sale (sensibilitate-intelect, intuiţie-categorie, fenomen-cunoştinţă sintetică *a priori*) considerăm conceptul unei figuri rectiliniare cu două laturi ca fiind imposibil. Dacă discutăm în termeni de posibilitate şi imposibilitate al unui concept sau judecăţi, atunci, situându-ne în clasa modalităţii ar trebui să privim înspre secţiunea în care Kant tratează despre ,,Postulatele gândirii empirice în genere". Acolo, el înţelege prin ,,posibil" ceea ce se acordă cu condiţiile formale ale experienţei, dincolo de care orice concept ar trebui considerat vid, deşi ne-contradictoriu. Mai mult, ,,postulatele" au semnificaţia de a stabili legătura fundamentală dintre existenţa lucrurilor şi modul nostru de a le percepe: ,,cunoaşterea noastră despre existenţa lucrurilor se întinde deci până acolo până unde ajunge percepţia şi ceea ce depinde de ea după legi empirice"[66]. În gândirea unei forme geometrice ,,imposibilitatea nu se bazează pe concept în sine, ci pe construcţia lui în spaţiu, adică pe condiţiile spaţiului şi determinarea lui"[67], aşadar putem spune că faptul-de-a-fi perceput al lucrului se sprijină pe acest model spaţial. Conceptul de ,,figură rectiliniară" este posibil, chiar dacă nu real, în sens de efectiv. Din contră, ceea ce încalcă regulile de constituire (,,figura rectiliniară cu două laturi") rămâne şi din punctul de vedere al postulatelor gândirii empirice imposibil.

Însă rămân astfel de concepte singurele de negândit dacă privim lucrurile din acest punct de vedere sau de negândit este însăşi structura originar-formală a conştiinţei? Dacă ne folosim de observaţia fenomenologică a lui P.Ricoeur[68] potrivit căreia, la Kant întâlnim punctul culminant al analizei noematice în ,,Postulatele gândirii empirice" şi pe cel al analizei noetice în autodeterminarea lui ,,eu exist", atunci ar fi oportun să privim mai îndeaproape şi autoconstituirea, pe care o vom tematiza ca făcând parte din sfera lui *nihil negativum* în contextul analiticii kantiene. Luat în el însuşi, aşadar fără imixtiunea necondiţionatului, unitatea originar-sintetică a apercepţiei ,,eu gândesc" ca fundament al oricărui act de gândire poate fi considerată un obiect vid, dacă nu chiar un obiect vid fără concept, adică *nihil negativum*. Ne dăm uşor seama că timpul originar al conştiinţei sau schematismul reprezintă o altă accepţiune a timpului decât cea folosită în secţiunea precedentă, unde am vorbit despre *ens imaginarium* ca fiind o formă *a priori* a intuiţiei. Dincoace însă vom aprofunda sensul temporalităţii kantiene pe care l-am vehiculat încă de la început[69], anume acela de şablon al gândirii obiectului prin intermediul apercepţiei originare. Ce presupune acest lucru? Am conştiinţa lui ,,eu gândesc", precum şi reprezentarea lui ,,eu sunt", care însoţeşte

[66] I. Kant, *Critica Raţiunii Pure*, ed. a II-a, p. 227.
[67] *Ibidem*, p. 224.
[68] P. Ricoeur, *La şcoala fenomenologiei*, ed.cit., p. 293.
[69] Cf. *infra*, p. 2.

toate judecăţile şi actele intelectului. Trebuie menţionat aici că legătura dintre cele două nu ar putea fi dedusă printr-o judecată, aşa cum se întâmpla la Descartes, ci ultima exprimă o ,,intuiţie empirică nedeterminată”[70]. Ceea ce nu ,,cunosc” în mod nemijlocit, ca fenomen, este doar subiectul care gândeşte conştient de existenţa sa în timp, numai prin raportare la obiectele exterioare, nu şi la reprezentarea lor, după cum Kant însuşi specifică în notele privitoare la respingerea idealismului[71]. De aici se înţelege motivul pentru care, fără a se bucura ea însăşi de statutul de fenomen, unitatea universală şi sintetică care face posibilă înlănţuirea prin concepte a percepţiilor ,,nu este o cunoaştere de sine însuşi”, ci doar o legătură intuitivă vizibilă prin raporturi de timp[72], aşadar o ,,intuiţie empirică nedeterminată”, anterioară oricărei experienţe. Determinarea de sine a subiectului, care se produce în timp nu este totuna cu determinarea propriei sale existenţe în timp şi, prin urmare nu este altceva decât o ,,existenţă extracategorială”, aşadar obiectul vid.

Privite din perspectiva *dialecticii*, atât în ipostaza sa pozitivă, regulativă, cât şi negativă, prin configuraţia sa sofistică de aparenţă, obiectul vid la care am ajuns prin interpretarea *analiticii* preia contradicţia ,,ne-prezenţei” timpului, adică a necondiţionatului. Fireşte, aici contradicţia nu permite să fie privită atât de tranşant, după cum lasă să se întrevadă filozoful german într-o notă care apare în ,,Introducerea” lucrării sale:

,,Dialectica le uneşte pe amândouă [fenomenul şi lucrul în sine, n.n, I.D.] din nou în *acord total* cu Ideea raţională necesară a *Necondiţionatului* şi găseşte că acest acord nu poate avea niciodată loc altfel decât prin acea distincţie care este deci cea adevărată”[73]

Să fie oare Ideea necondiţionatului în acordul total care să excludă contradicţia? Nu şi dacă admitem, ca exerciţiu interpretativ, tendinţa de a folosi, atât în mod pozitiv, cât şi negativ etajul superior al arhitectonicii kantiene, raţiunea. Astfel, avem pe de o parte posibilitatea de a înlocui lucrul în sine cu fenomenul, care ar căpăta la rându-i demnitatea unui lucru în sine, ceea ce s-ar şi întâmpla dacă primul ar fi suprimat. În acest caz raţiunea ar căpăta funcţia intelectului, aceea de a unifica nu conceptele lui, ci diversul sensibil ca atare; pe de altă parte lucrul în sine, înţeles de astă dată ca *noumen* nu ar fi altceva decât nimicul. Cum pe noi ne interesează cea de-a doua tendinţă, să examinăm indiciile din *Critică* unde Kant pare să se îndrepte către această versiune. Lăsând la o parte interpretările realiste ale interpreţilor post-kantieni şi neokantieni, câteva dintre ele fiind trecute în revistă în mod strălucit de C. Noica în *Problema lucrului în sine la Kant*, ne vom preocupa, în partea ultimă a studiului nostru de legitimarea obiectului vid fără

[70] I. Kant, *Critica Raţiunii Pure*, ed. a II-a, p. 317.
[71] *Ibidem*, p. 44, p. 228.
[72] *Ibidem*, p. 152.
[73] *Ibidem*, p. 35.

concept de această dată prin intermediul *noumenului*, ca ipostază a aparenței. Şi trebuie menționat că în sistemul kantian aceasta apare ambivalent: odată dinspre categoriile intelectului, al căror abuz constă în depăşirea limitelor experienței, rezultând iluzii (amfibolii) sau obiecte care nu corespund vreunei intuiții sensibile (ex. marea este mai înaltă în larg decât în apropierea țărmului, luna ni se pare mai mare atunci când răsare); altădată aparența se produce pe un plan ontologic, chiar dinspre terenul rațiunii înseşi. Aici avem de-a face cu paralogismele, antinomiile şi „idealul rațiunii pure", raționamentele sofistice izvorâte din chiar natura acesteia, prin care, fără a conține premise empirice acordăm realitate obiectivă unui concept pe care nu îl cunoaştem[74]. Întrucât atunci când am vorbit despre *ens rationis* am atins, prin analiza cazului particular al conceptului de Dumnezeu, subiectul conceptului vid fără obiect, referindu-ne întrucâtva la raționamentele dialectice, aici vom vorbi despre *nihil negativum* prin intermediul contradicțiilor pe care aparența le manifestă prin raportarea ei la obiectele experienței.

Aşadar unde altundeva este de găsit expresia dublei contradicții, dacă nu în „logica" iluziei sau a aparenței, excluzând aici întrebarea dacă nimicul însuşi îi aparține sau invers, el este „posibil" numai pe fondul celei din urmă. Motivele care ne determină să îl asociem pe *nihil negativum* aparenței ar fi următoarele: (1) imposibilitatea unei constituiri fenomenale a obiectului dat în experiență şi totodată absența sau ne-prezența timpului caracteristică oricărei Idei ce aparține rațiunii şi „influența neobservată a sensibilității asupra intelectului", pe de alta; (2) Într-un sens mai larg, pe lângă conceptul de nimic, mai pot fi interpretate drept ipostaze ale aparenței: *noumenul* şi necondiționatul. Primului i-a corespuns în discursul kantian despre nimic, aşa cum am văzut, *ens rationis*. Prin natura sa, *noumenul* poate constitui aparența prin accepțiunea sa pozitivă, de „obiect al unei *intuiții nonsensibile*". La nivelul *noumenului* nu ne mai putem folosi de categoriile intelectului aplicate asupra unei intuiții sensibile, aşadar nu ne mai preocupă dacă respectivul concept este sau nu contradictoriu, ci dacă intuiția este sau nu sensibilă, conform unei *intuitus originarius* pe care nu-l posedăm. De aceea poate că n-ar fi rău să amintim măcar de unul dintre primii interpreți ai *Criticii*, Salomon Maimon care compara lucrul în sine cu rădăcina pătrată a lui -a, sau simpla extindere a unei operații într-un domeniu în care n-ar putea da decât rezultate imaginare. Folosit cu precădere în sfera cunoaşterii, *noumenul* n-ar putea fi utilizabil aici, ci doar în cadrul mai larg al gândirii.

Despre necondiționat s-ar putea afirma că deşi nu poate să constituie fenomenul, fiind la rândul său constituit, are rolul bine determinat de sinteză a conceptelor raționale pure, aşadar de „principiu al sintezei condiționatului"[75]. La rândul său, deşi reprezintă totalitatea condițiilor cunoaşterii (sinteza categorică într-un subiect, sinteza ipotetică a membrilor unei serii, sinteza disjunctivă a părților într-un

[74] *Ibidem*, p. 297.
[75] *Ibidem*, p. 288.

sistem) nici necondiționatul n-ar putea fi socotit printre obiectele experienței, ceea ce-l leagă într-un fel oarecare de aparență. Însă, numai aceasta din urmă, ce apare atunci când logica îşi arogă pretenții de cunoaştere fără să poată oferi vreun obiect poate fi considerată *nihil negativum* pe care îl căutăm aici, potrivit interpretării noastre în cadrul dialecticii transcendentale. În sensul ei constitutiv, aparența înseamnă înainte de toate sofistica, folosirea de concepte ,,ratiocinate". Deşi aceste cunoştințe au o valabilitate obiectivă, ele sunt ,,dobândite pe furiş şi ilicit cel puțin printr-o aparență de deducție"[76], prin perpetuarea condiției regulii găsite pentru întreg lanțul de concluzii care s-ar putea obține din premisele unui raționament (plecându-se de la judecata „tot ce e compus e schimbător" prin ,,corpurile sunt compuse" se ajunge la ,,corpurile sunt schimbătoare"). Cu toate că această categorie a nimicului încheie ,,Analitica transcendentală" şi ar trebui, prin urmare să fie legată mai degrabă de folosirea conceptelor intelectului decât de rolul regulativ al rațiunii (,,pentru a distinge dacă un obiect este ceva sau nimic, se va urma ordinea şi indicația categoriilor"[77]), nimicul trebuie considerat şi privitor la aceasta din urmă, chiar şi numai pe temeiul imposibilității obiectelor ei de a căpăta sensul de fenomen.

7. În loc de încheiere

Stăruind, aşa cum ne îndeamnă fenomenologia asupra ,,lucrurilor însele", întâlnim în vorbirea cotidiană fiecare dintre accepțiunile asupra nimicului înşiruite şi comentate mai devreme. Dovada de primă instanță că nimicul este prezent în plan judicativ sunt chiar frazele pe care le rostim. Şi câte astfel de rostiri ale nimicului nu au loc în chiar cursul unei zile? Suntem înconjurați de nimic atunci când aducem în discuție sufletul, ființa supremă, când negăm o afirmație, când ne raportăm la spațiu şi timp şi, în fine, când ne contrazicem sau utilizăm dubla negație, dacă limba ne-o permite.

Însă atunci când gândirea ia nimicul drept sarcină expresă ridicăm din umeri nepăsători. Dacă ne plasăm într-un orizont pragmatic, mai are încă sens să ne preocupăm în mod expres cu o temă pe care Kant însuşi o socotea neimportantă? De ce am mai face-o atâta vreme cât, în setea ei continuă de a ,,spune ceva", prin născocirea de concepte din ce în ce mai fluide, civilizația noastră nu mai pune preț pe marile ,,cuvinte goale" ale metafizicii tradiționale – ființa şi nimicul – cuplu conceptual care nu numai că nu vizează nimic efectiv, palpabil, ci pe deasupra mai este încă receptat de înțelegerea comună drept ,,misticism"? Or, cunoaştem foarte bine aversiunea lui Kant la adresa percepției, înțelegerii şi gândirii comune, necritice. Ar fi suficient numai să invocăm scurta propoziție din paragraful despre

[76] *Ibidem*, p. 282.
[77] *Ibidem*, p. 270.

timp din „Estetica transcendentală”: „Noi am putea spune numai: iată ce ne învață percepția comună, dar nu: iată ce trebuie să fie”.

Câtă vreme încă ne căutăm cuvintele asupra indicibilului ce saturează fenomenalitatea, e drept, numai la răstimpul „microclipitelor” (ca să aducem aminte de un filozof român contemporan), ce ne împiedică să gândim şi cealaltă extremă – nimicul – cu mijloacele conceptuale preluate de la Kant care caracterizează orice tip de discurs (analitica şi dialectica)? Şi dacă mai adăugăm că atât teoria relativității, cât şi mecanica cuantică s-au poticnit în nimic când au fost puse în situația să explice primul eveniment al istoriei Universului, atunci s-ar părea că problema vidului, aplicată fie şi asupra unui concept pe care în studiul de față l-am înțeles drept *categorie*, atunci această tematică pare să devină dintr-o dată o incursiune palpitantă în miezul unui concept deseori menționat, însă care ni se refuză.

În ceea ce priveşte filozofia mai nouă, de la fenomenologia post-heideggeriană până la exotismul şcolii de la Kyoto, nimicul a fost lăsat, dacă nu în sfera situării afective, cel puțin în apanajul fluxului heraclitic al fenomenalității înregistrate de o conştiință. N-am trăda defel spiritul fenomenologiei dacă afirmăm că nimicul „nu primeşte ființă” în absența „eului” care îl investeşte cu ființă: „*Fenomenul* are în alcătuirea sa două elemente: *datul* şi *nimicul*, ambele posibile, pe rând şi în unitatea lor, printr-o/pentru o conştiință, ea însăşi dependentă ființial, cumva de «ființarea privilegiată», omul”[78].

Revenind la interpretarea acestui mic fragment din *Critica Rațiunii Pure* nu am făcut altceva decât să atragem atenția asupra forței cu care nimicul se manifestă în câteva dintre actele conştiinței noastre: poziția absolută sau, din contră lipsa de poziționare prin care s-ar putea determina un concept lipsit de obiect, negația în orizont judicativ, lipsa de intuiție a spațiului şi timpului, interpretarea conceptelor contradictorii atât din prisma unei fenomenologii implicite, cât şi potrivit unui scurt itinerariu prin arhitectonica marelui gânditor german. Dacă ar fi să învățăm ceva din toată această expunere a unei astfel de categorii, precum şi a relației sale cu fenomenul este, în mod paradoxal, chiar educarea privirii. Cu adevărat, ultima posibilitate a nimicului dincolo de interpretarea sa aşa cum ne-a apărut în analitica şi dialectica din *Critica* lui Kant este orbirea prin care suntem afectați de un vizibil mult prea dens. „Zăbovind în negativul” *Pătratului alb pe fond alb* al lui Malevici nu vom obține oare, înarmați cu întreg eşafodajul conceptual kantian, forța emotivă a „supremației purei sensibilități”, cum îi plăcea artistului să se exprime? „Iată tabloul: spațiul non-fizic în care singur vizibilul domneşte, aboleşte nevăzutul (invizibilul prin lipsă) şi reduce fenomenul la vizibilitatea pură”[79]. N-am fi

[78] V. Cernica, *Judecată şi timp. Fenomenologia judicativului*, ed.cit., p. 61.

[79] J.-L. Marion, „Idolul sau spargerea în bucăți a tabloului” în *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, trad. rom., I.Biliuță, Sibiu, Deisis, 2003, p. 82.

îndreptățiți să vedem în el ,,categoria" nimicului, ale cărei ,,hotarele imutabile" ale ,,țării intelectului pur" în care fenomenalitatea se arată ca ne-fiind şi dincolo de care plutesc imperceptibil şi lipsite de expresie, Ideile rațiunii? Cu siguranță, mai mult decât o acroşaj cultural, atât în concepția kantiană, cât şi în tabloul pictorului rus întâlnim resemnarea eroului lui K. Hamsun, care singur pe vârful unui munte, în ultimele sale zile are conştiința ,,nimicului care se întâlneşte cu nimicul într-o absență fără hotare"[80]. În esența şi dintotdeauna-neobişnuitul care o caracterizează, filozofia rămâne, în nădejdea ei precară, una din puținele posibilități creatoare de a conține întrucâtva ,,hăul" de sub noi. De aceea, să fie oare însuşi nimicul ,,frumusețea lipsită de putere" care ,,urăşte intelectul"[81]?

[80] *Apud*. M.Heidegger, *Introducere în metafizică*, §6, trad. rom. G. Liiceanu, T. Kleininger, Bucureşti, Humanitas, 1999, p. 43.

[81] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, trad. rom. V. Bogdan, Bucureşti, Editura Academiei R.P.R, p. 25.

CATEGORIILE METAFIZICE ŞI COGNITIVE ALE EXPERIENȚEI ÎN VIZIUNEA LUI PEIRCE

CĂLIN HERȚEG[1]

Charles Sanders Peirce este cel care ne propune o listă nouă de categorii, dar aceste categorii nu aparţin fiinţei, precum categoriile aristotelice, nu sunt nici categorii ale minţii, precum cele kantiene, ci sunt categorii ale experienţei noastre a minţii cu fiinţa. Acestea sunt categorii metafizico-cognitive, sunt categorii de mare abstractizare şi poartă numele de *Firstness*, *Secondness* şi *Thirdness* (Primeitate, Secunditate şi Treitate).

Prin asemănare cu categoriile lui Aristotel, sunt moduri (de a fi) ale fiinţei care există independent de minte şi care pot fi cunoscute astfel, dar spre deosebire de categoriile lui Aristotel nu sunt restrânse doar la ordinea existenţei. Aristotel este primul mare interpret al fiinţei, categoriile fiind moduri de maximă generalitate în care fiinţa poate fi descrisă prin limbaj. Brentano identifică la el patru moduri fundamentale de a vorbi despre fiinţă: „fiinţa prin accident, fiinţa ca adevăr prin opoziţie cu nefiinţa ca fals, fiinţa conform figurilor categoriilor şi fiinţa în putinţă şi în act” [2]. Că fiinţa este „un efect de limbaj” la Aristotel, o spune şi Eco[3], dar că metafizica aristotelică are rădăcini verbale au spus-o şi alţii în secolul XIX, şi aceste voci l-au influenţat şi pe Brentano. Adolph Trendelenburg este unul dintre cei care analizează categoriile aristotelice drept predicate, în sensul de părţi ale propoziţiei[4].

Metafizica lui Aristotel este ştiinţa fiinţei ca fiinţă, dar care se ocupă doar de două aspecte (moduri) de a fi ale fiinţei: fiinţa ca putinţă şi act şi fiinţa în accepţiune categorială. Ambele moduri de a fi ale fiinţei o plasează pe aceasta în exterior, în afara gândirii: „Obiectul metafizicii cuprinde sub sine totul, şi anume în măsura în care aceasta are o existenţă în afara spiritului, existenţă care, fiind una cu el, îi revine în sens propriu”[5] şi acest fapt e unul foarte important pentru modul în care noi o putem cunoaşte. Aşadar, pentru Aristotel fiinţa există ca ceva exterior minţii, ca esenţă a lucrurilor, iar categoriile sunt genuri supreme care cuprind orice fiinţare, dar sunt şi cele mai generale predicate ale substanţei prime. Care este relaţia dintre fiinţă şi categorii ca fiind cele mai generale predicate care se pot

---

[1] Universitatea de Vest „Vasile Goldiş” din Arad.

[2] F. Brentano, *Despre multipla semnificaţie a fiinţei la Aristotel*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2003, p. 54–55.

[3] U. Eco, *Kant şi ornitorincul*, trad. rom. Ştefania Mincu, Constanţa, Editura Pontica, 2002, p. 31.

[4] *Cf.* Brentano, *op.cit*. p. 130–141.

[5] F. Brentano, *op.cit*., p. 91.

spune despre substanţa primă la Aristotel? De analogie, ne spune Brentano[6], într-un spirit scolastic. Tipul de analogie în care se află fiinţa cu categoriile este asemănătoare cu raportul pe care-l au termenii polisemantici cu accepţiunile lor multiple, adică cum ele sunt enunţate în relaţie cu unul şi cu o unică natură, susţine Brentano[7] apelând la *Metafizică*[8]. Deci *to on* care revine categoriilor este la Aristotel analog şi în acest mod există o analogie şi sub forma succesiunii, în sensul în care aşa cum există un înţeles propriu (denotat) al termenilor, aşa se află în raport şi fiinţa-substanţă primă şi categoriile: „Mai departe, tot pe baza ei, Aristotel conchide că dintre categorii una poartă numele de fiinţă într-un sens mai propriu decât toate celelalte, aşa cum este în mod firesc cazul pretutindeni la lucrurile care sunt numite în comun analoage în acest mod."[9] Există o legătură între perspectiva categorială şi cea predicativă de înţelegere a categoriilor, între aspectul ontologic şi cel logico-lingvistic[10]: „menţinem ferm ca teză a lui Aristotel ideea că numărul şi diversitatea genurilor supreme corespunde numărului şi diversităţii modurilor de predicare şi tocmai [...] în această caracteristică a modului de predicare îşi află cea mai clară expresie raportul propriu al fiecărei categorii cu substanţa primă şi, deci, şi fiinţa proprie a categoriei", iar studiul modurilor de predicare este pentru metafizician important în studiul raportului dintre fiinţă şi categorii, pentru că, aşa cum spune Eco: „Fiinţa, întrucât poate fi gândită, ni se prezintă încă de la început ca *un efect de limbaj*"[11.]

Fiinţa aristotelică *este* în substanţele indivizibile şi despre care avem o evidenţă perceptivă. În actul perceptiv extragem din synolon (materie şi formă) esenţa[12]. Aceste esenţe necesită o definiţie şi astfel noi ajungem să numim lucrurile prin esenţa lor. Dar numărul esenţelor este limitat, iar noi cu ajutorul lor trebuie să numim o infinitate de lucruri individuale: „Deci recurgerea la universal nu este o forţă a gândirii, ci o infirmitate a discursului"[13]. Aşadar, noi când vorbim ne aflăm deja situaţi în universal. Lucrurile ni se prezintă deja definite ontologic, conţinând esenţele lor, materie in-formată de o formă. Noi nu putem spune despre lucruri decât ceea ce ştim despre substanţele însele. Pentru a defini o substanţă trebuie să găsim care dintre atributele ei sunt esenţiale, care fac să fie ceea ce este forma ei substanţială, susţine Aristotel[14]. De exemplu, omul se defineşte prin atributele *animal*, *muritor* şi *raţional* luate împreună, pentru că luate separat ele se aplică şi

---

[6] *Ibidem*, p. 155.

[7] „De pildă, numim «regal» nu doar stăpânul regesc-purtătorul puterii regale – ci vorbim şi de un sceptru şi de un veşmânt regal, de onoare, de porunci regale sau de sânge regesc. La fel, numele (sănătos şi medical) au fost utilizate mai sus într-o semnificaţie multiplă şi nu ar fi deloc dificil să multiplicăm exemplele." (F. Brentano, *op.cit*. p. 153.)

[8] Aristotel, *Metafizica*, Γ 2, 1003a 34–1003b1.

[9] F. Brentano, *op.cit*. p. 154.

[10] *Ibidem*, p. 175.

[11] U. Eco, *op.cit*., p. 31.

[12] *Loc*. *cit*.

[13] U. Eco, *op.cit*., p. 32.

[14] Aristotel, *Analiticele secunde* II, trad.rom. Mircea Florian, Bucureşti, Editura IRI, 1998, 3 , 90 b 30.

altor entităţi. Acest tip de definire presupune să construieşti un arbore al predicabilelor şi această misiune şi-o asumă comentatorul lui Aristotel, Porfir[15]. Pe cea mai înaltă poziţie a arborelui porfirian se află substanţa şi nu fiinţa. Despre fiinţă nu se poate spune nimic, fiinţa nu e genul cel mai general dintre toate şi ea nu se poate defini prin gen şi diferenţă specifică. Fiinţa aristotelică se află într-o stare paradoxală, ea stă la baza organizării lumii în genuri şi specii şi „oferă suport oricărei vorbiri în afară de aceea pe care o facem despre ea”[16]. Acest mod de a vedea organizarea substanţelor şi implicit a lumii ca un *arbor porphyrina* conduce la un eşec în încercarea de definire a fiinţei, ducându-ne la o aporie. Şi totuşi noi avem experienţa fiinţei şi vorbim despre ea, iar prin cele trei categorii, Peirce ne arată cum acest fapt este posibil.

Categoriile peirceene sunt asemănătoare categoriilor kantiene deoarece pretind să dezvăluie contribuţia minţii la obiectivitate, dar spre deosebire de categoriile lui Kant nu sunt limitate la această dimensiune dependentă de minte. Categoriile lui Peirce, mai ales în a doua etapă a gândirii sale, când are loc o trecere de la logic, la gnoseologic[17], nu mai sunt deduse dintr-o analiză a propoziţiei, ci privesc experienţa cu fiinţa. Din această experienţă cu fiinţa, prin cele trei domenii ale experienţei, *Firstness*, *Secondness* şi *Thirdness*, ajungem să construim obiectivitatea sau realitatea.

Definiţia pe care o dă Peirce fiinţei este cea mai largă posibilă, fiinţa incluzând „atât ideile cât şi lucrurile, iar când e vorba de idei, atât pe cele pe care ne imaginăm că le vedem, cât şi pe cele pe care într-adevăr le avem”[18]. *Fiinţa* stă (pentru noi) ca Primeitate şi este „modul de a fi al ceea ce este aşa cum este, în mod pozitiv şi fără referire la nimic altceva”[19]; apoi ea trece în Secunditate şi este „modul de a fi al ceea ce este aşa cum este în raport cu un secund, dar fără referire la vreun terţ”[20] şi în final ca Treitate care este „modul de a fi al ceea ce este aşa cum este prin faptul că pune în relaţie reciprocă un secund şi un terţ”[21].

Poate cel mai greu de definit dintre cele trei categorii este Primeitatea pentru că este modul pur în care ni se prezintă fiinţa în experienţă, ca o calitate, „ca simplă posibilitate pozitivă de apariţie”[22]. Această calitate nu este o calitate a ceva, ea nu stă ca predicatul a ceva, ci ca senzaţie pură, ca *Ground*. Ea poate trece în Secunditate,

---

[15] U. Eco, *De la arbore spre labirint. Studii istoric despre semn şi interpretare*, Iaşi, Ed. Polirom, 2009, p. 9.

[16] U. Eco, *Kant şi ornitoricul*, p. 33.

[17] *Cf.* A. Fumagalli, *Il reale nel linguaggio. Indicalità e realismo nella semiotica di Peirce* (Milano, Feltrinelli, 1988), p. 3 *apud*. U. Eco, *Kant şi ornitorincul*, p. 106.

[18] Ch.S. Peirce, *Semnificaţie şi acţiune*, trad. rom. Delia Marga, Bucureşti, Ed. Humanitas, 1990, C.P. 8.328 (Sigla C.P. se referă la *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 8 vols., ed. By C. Hartshorne and P. Weiss (vols. 1–6) and A.W. Burks (vols. 7, 8), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1931–1958; cifrele indică numărul volumului şi al paragrafului.), p. 228.

[19] *Ibidem*.

[20] *Ibidem*.

[21] *Ibidem*.

[22] Ch.S. Peirce, *op. cit*., C.P. 8.329, p. 230.

dar până atunci rămâne ca pură posibilitate, ca potenţialitate fără existenţă. Ceea ce spune Peirce este că fiinţa nu ni se prezintă în această primă instanţă ca substanţă, ceva la care să adăugăm apoi nişte predicaţii. *Ground* este, după cum explică şi Eco[23], un „ton" al conştiinţei, o pură posibilitate, anterioară oricărei conceptualizări, dar care poate să devină „un *general* predicabil al multor obiecte diferite"[24]. Este acel *ceva* sub forma căreia fiinţa ni se prezintă, care nu este „infailibil", dar care odată prezent în conştiinţă nu mai poate fi şters şi generează toate celelalte procese. Fiinţa ni se prezintă în prima categorie ca o *calitate*, fără să fie calitatea a ceva: „Nu te gândeşti la calitatea de roşu ca la ceva ce îţi aparţine sau la ceva ce este ataşat veşmintelor, ci ca la o simpă posibilitate pozitivă, fără legătură cu altceva"[25]. Nu trebuie să pierdem din vedere ceea ce am precizat anterior, că cele trei categorii ale lui Peirce, *Firstness*, *Secondness* şi *Thirdness*, sunt categorii ale experienţei noastre cu *fiinţa*, ele descriu un proces, modul în care ea se prezintă în primă instanţă nouă – ca o calitate pură, ca apoi să-i dăm *existenţă* şi în final să o construim ca o *realitate*.

În Secunditate, prin *experienţă*, adică printr-o *relaţie* cu acel *ceva*, eu iau cunoştinţă de *existenţa* sa. Experienţa este, spune Peirce[26], ceea ce cursul vieţii m-a obligat să gândesc. Acest tip de reacţie este unul diadic, de tipul stimul-răspuns, imediată şi este *autentică* când constă din acţiunea unui lucru asupra altuia sau *degenerată* când vorbim despre orice idee a unei relaţii diadice care nu implică un terţ[27]. Thomas Short[28] precizează şi el că Peirce distinge între *realitate* şi actualitate, sau *existenţă*. Existenţa este o reacţie instantanee, aici şi acum. *Realitatea* se bucură de legi care nu au o existenţă aici şi acum şi care nu sunt reacţii. În acelaşi timp, nu ar fi nicio realitate fără existenţă[29]. *Firstness* anunţă că e posibil să fie ceva, apoi în *Secondness* prin faptul că-mi rezistă aflu că acel ceva este şi, în final, în *Thirdness* trec la generalizare. Treitatea presupune legea, regula şi la gradul cel mai înalt de realitate se află ideile de Adevăr, Bine, Dreptate şi altele la care nu se poate ajunge decât prin semne[30]. Semnele sunt un Terţ pentru că „funcţia esenţială a unui semn este aceea de a face eficiente relaţiile ineficiente – nu a le pune în mişcare, ci a stabili o deprindere sau o regulă generală în virtutea căreia aceste relaţii vor acţiona când va trebui"[31].

Găsim aşadar un sistem metafizic la Peirce, dar dintr-o perspectivă cognitivă. Avem *fiinţa* ca tot, atât lucruri, cât şi idei, avem *existenţa* ca experienţă imediată, ca rezistenţă a fiinţei şi *realitatea* pe care o construim cu ajutorul semnelor, ca generalitate pe care o extragem pornind de la experienţa noastră cu existenţa. Eco subliniază şi el caracterul semiotic al metafizicii lui Peirce şi latura cognitivă a

---

[23] U. Eco, *Kant şi ornitorincul*, p. 108.
[24] *Ibidem*.
[25] Ch.S. Peirce, *op.cit*., C.P. 8.329, p. 229.
[26] Ch.S. Peirce, *op.cit*., C.P. 8.330, p. 231.
[27] Ch.S. Peirce, *op.cit*.,C.P. 8.330, p. 233.
[28] Th.L. Short, *Peirce's Theory of Signs,* New York, Cambrige University Press, 2007, p. 87.
[29] *Ibidem*.
[30] Ch.S. Peirce, *op.cit*., C.P. 8.327, p. 228.
[31] Ch.S. Peirce, *op.cit*., C.P. 8.332, p. 237.

acesteia: „în interiorul gândirii peirceene se încrucişează două perspective diferite, dar reciproc dependente: aceea metafizico-cosmologică şi aceea cognitivă. E sigur că, dacă nu se citeşte în cheie semiotică, metafizica şi cosmologia lui Peirce rămân incomprehensibile; dar la fel s-ar putea spune despre semiotica sa faţă de cosmologia sa. Categorii ca *Firstness*, *Secondness*, *Thirdness*, şi însuşi conceptul de interpretare, nu definesc numai nişte *modi significandi*, adică nişte modalităţi de cunoaştere a lumii: sunt şi *modi essendi*, moduri în care lumea se comportă, procedee cu ajutorul cărora lumea, în cursul evoluţiei, se interpretează pe ea însăşi”.[32]

Ground-ul este punctul de plecare a experienţei în *Firstness*, este momentul zero al ei. În scrierile din tinereţe, Peirce tratează conceptul de *Ground* dintr-o perspectivă logică.[33] *Ground*-ul este o Calitate, un predicat, este de ordinul intensiunii, a conotaţiei logice, este calitatea ce izolează un anumit obiect. De altfel, alegerea termenului de *Ground* e nepotrivită, spune Eco, pentru că: „el sugerează un fundal pe care se decupează ceva, în timp ce pentru Peirce ar fi mai degrabă ceva care se decupeză pe un fundal încă indistinct. Dacă-i acceptăm traducerea italiană curentă ca «bază», mai precizează Eco, el n-ar fi atât o bază a Obiectului Dinamic, cât o bază, un punct de plecare, pentru cunoaşterea pe care încercăm s-o avem despre el”[34]. Kantian, dar pregătind depăşirea kantianismului, conform lui Eco[35], Peirce explică în această etapă că primele impresii asupra simţurilor nu sunt, de fapt, nişte reprezentări asupra unor lucruri necunoscute, ci aceste prime impresii sunt ceva necunoscut şi de la acest necunoscut prin inferenţe ipotetice, ajungem să conceptualizăm şi să recunoaştem senzaţiile. *Ground*-ul este prima impresie, „este un mod «iniţial» de a considera obiectul sub un anumit aspect”[36], este o calitate, este preceptul care nu devine încă judecată perceptivă, este *Firstness* ce nu intră în *Secondness* prin comparare. După un abandon de treizeci de ani al acestui concept, Fumagalli[37] constată, începând cu 1885, o turnură a gândirii peirceene, de la o abordare logică, la una gnoseologică. *Ground*-ul nu mai este un predicat, ci o senzaţie, este ceea ce îl „izbeşte” pe individ înainte de a fi reprezentare. Fumagalli[38] constată chiar o întoarcere kantiană la Peirce, la nemijlocitul intuiţei, dar *Ground*-ul, observă Eco, „nu este ceva care candidează la a deveni subjectum, ci este el însuşi un predicat posibil”[39], el este un fundal, fundament, temei, bază a percepţiei, dar nu în sens ontologic, ci gnoseologic[40].

Ground-ul este un *Firstness*: „Peirce spune că ideea de *First* este «atât de firavă, încât nu poate fi atinsă fără să fie vătămată” (CP 1.358). *Firstness* este o

[32] U. Eco, *op.cit*., p.113.
[33] *Ibidem*.
[34] U. Eco, *Kant şi ornitorincul*, p. 69.
[35] *Ibidem*.
[36] *Ibidem*. p. 70.
[37] A. Fumagalli, *Il reale nel linguaggio. Indicalità e realismo nella semiotica di Peirce*, Milano, Feltrinelli, 1988, p. 3 *apud* U. Eco, *Kant şi ornitorincul*, p. 106.
[38] *Ibidem*.
[39] U. Eco, *De la arbore spre labirint*, p. 446.
[40] *Ibidem*.

prezenţă «*such as it is*», o trăsătură pozitivă (CP 5.44), o «*quality of feeling*», aşa cum o culoare purpurie sesizată fără niciun sens de început sau de sfârşit al experienţei nu este un obiect şi nici nu este iniţial inerentă vreunui obiect recognoscibil, nu are nicio generalitate (CP 7.530). Numai punând în joc atât *Secondness*, cât şi *Thirdness* poate să înceapă procesul interpretativ. Însă *Firstness* este încă «*mere may-be*» (CP 1.304), potenţialitate fără existenţă (CP 1.328), simplă posibilitate (CP 8.329), în orice caz posibilitate a unui proces perceptiv, «*not rational, yet capable of rationalisation*» (CP 5.119), ceva care nu poate fi gândit în mod articulat, nici afirmat (CP 1.357)"[41].

Ground-ul nu are caracterul aprehensiunii nemijlocite, nu este intuiţia multiplului oferit de experienţă, ci este ceva pe care Eco îl asimilează fenomenului aşa-numitelor *qualia*[42], adică nu este încă o judecată perceptivă, ci un simplu „ton" al conştiinţei, *ceva despre care se poate discuta ce a fost, dar e indiscutabil că a fost.*

Gândirea ca un proces inferenţial, ca un lanţ de inferenţe de semne, ne duce imediat la căutarea unui punct de plecare, la un primum care să dea naştere la toate procesele inferenţiale următoare. Căutarea unui *primum*, ca punct de plecare de la care porneşte procesul inferenţial este un demers care generează următoarea întrebare, şi îl citǎm pe Eco: „Acest *primum* este astfel în absolut sau e un *primum* pentru mine, în acel moment şi (ca să reluăm o expresie peirceană) este astfel numai *sub un anumit aspect sau într-o anumită măsură*?"[43] Răspunsul la această întrebare stă în diferenţa între *molar* şi *molecular*, adică avem întotdeauna un punct de vedere asupra lucrurilor din perspectiva nivelului nostru de interes, adică unul *molar*. Oprirea percepţiei la un prag care se constituie molar, de la care creierul meu procesează înainte şi nu înapoi[44], numit şi un *prag de observabilitate*[45], un postulat al fizicii şi al psihologiei percepţiei, pune în discuţie Subiectul şi limitele lui. În cazul omului, susţinem noi, diferenţa dintre senzaţie pură şi percepţie este de domeniul infinitezimalului şi este dificil de spus dacă trecerea de la stimuli la cogniţii nu se face pe un „Fundal" aşa cum îl defineşte Searle – ca un set de capacităţi non-intenţionale sau preintenţionale[46]. Modul inferenţial de a ne raporta la realitate este adânc inserat în fiinţa noastră şi este un proces continuu, automat, fulgerător ce se desfăşoară pe un Fundal care nu e unul total neorganizat, ci unul deja construit ca un *Umwelt* de dimensiunea biologică a fiinţei noastre şi care, în plus, depozitează prin sedimentare tot ceea ce învăţăm despre lume din momentul venirii noastre în ea. Trecerea de la stimul la semn este filtrată automat de acest Fundal, dar care pentru că are o dimensiune subiectivă, diferă de la individ la individ şi duce, uneori, la rezultate diferite.

---

[41] *Ibidem*, p. 447.
[42] *Ibidem*, p. 446.
[43] *Ibidem*, p. 450.
[44] *Ibidem*, p. 456.
[45] P. Zellini, *Breve storia dell´infinito*, Milano, Adelpi, 1980, p. 44, *apud* U. Eco, *De la arbore spre labirint*, p. 460.
[46] J.R. Searle, *Realitatea ca proiect social*, Iaşi, Ed. Polirom, 2000, p. 109.

Conceptul de „Fundal" pe care-l propunem aici nu este similar celui de stimul pur sau *feeling* ca „ocazie materială care mi se oferă creierului meu ca stimul dat pentru a putea să trec apoi la inferență"[47], ci mai degrabă o peliculă, o zonă care se aseamănă inconştientului aşa cum îl defineşte mai curând Lucian Blaga[48], adică organizat, mai întâi ca *Umwelt*, apoi prin depozitarea întregii noastre experiențe. Pe acest Fundal, stimulii puri trasează sau îmbracă primele forme ce le transformă în *qualia*, aici se constituie *Firstness*, dar deja cu o „sarcină" minimală de sens, apoi se trece în *Secondness*, la recunoaşterea obiectului şi, la final, în *Thirdness* la „compararea hrănită din inferențe"[49].

Descrierea în termenii peirceeni a procesului perceptiv, prin care ajungem prin inferență de la senzații la construirea obiectelor care aparțin *enciclopediei* fiecăruia, nu este lipsită de dificultăți. O analiză a procesului de fuziune dintre simțuri şi rațiune, a melanjului dintre acestea sau, în termeni peirceeni, a modului cum trecem de la Obiectul Dinamic la Obiectul Imediat, este realizată de Umberto Eco într-un capitol al cărții sale *Kant şi ornitorincul*[50]. În primă instanță, la baza oricărui proces perceptiv se află *Ground*-ul. Acesta este punctul de plecare pentru cunoaşterea pe care o vom avea despre Obiectul Dinamic. Conceptul de *Ground* apare, cum am mai spus, pentru prima dată în scrierile de tinerețe ale lui Peirce tratat dintr-o perspectivă logică. *Ground*-ul este o Calitate, un predicat, şi el este de ordinul înțelegerii şi al conotației, logic vorbind. *Ground*-ul este o calitate internă a unui obiect care îl aduce în atenția noastră, cum e calitatea de „negru" sau negreața în cazul cernelii. E caracteristică a unui obiect care nu spune deocamdată nimic despre acel obiect, ci doar atrage atenția că există *ceva*, este o „bază", dar nu o bază a unui Obiect Dinamic, cât o bază sau un punct de plecare în procesul de cunoaştere pe care încercăm să-l avem despre el[51]. Problema care necesită un răspuns este totuşi cum se trece de la necunoscut la cunoscut, deoarece aceste „prime impresii asupra simțurilor noastre nu sunt reprezentări ale unor lucruri necunoscute în ele însele, ci sunt chiar ele, primele impresii, ceva necunoscut până când mintea nu ajunge să le înconjoare cu predicate"[52]. Dacă şi în recunoaşterea senzaților are loc o inferență ipotetică, prin care se ajunge la un concept şi la un nume, nu ne mai situăm în *Firstness*, ci deja în *Thirdnes*s, locul signității.

Conceptul de *Ground* este abandonat de Peirce timp de treizeci de ani şi atunci când el este abordat din nou, o face din punct de vedere gnoseologic. *Ground*-ul nu este decât o senzație, nu mai e un predicat. *Secondness* devine un tip de experiență care are forma unui şoc, a unui impact cu ceva existent, dar fără să fie încă o reprezentare. În *Firstness* am o intuiție, dar e purul sentiment că un ceva

[47] U. Eco, *De la arbore spre labirint*, p. 457.
[48] L. Blaga, *Cunoaşterea luciferică*, Bucureşti, Editura Humanitas, 2003.
[49] U. Eco, *De la arbore spre labirint*, p. 447.
[50] U. Eco, *op.cit*., p. 65–128.
[51] U. Eco, *op.cit*., p. 69.
[52] *Ibidem*.

îmi stă în față[53]. *Ground*-ul este o bază, o substanță care candidează la a deveni *subjectum*-ul unei predicații. Apare mai mult ca un predicat posibil de genul „e roşu", decât unul de genul „*acesta* e roşu". Suntem înainte de întâlnirea cu ceva care ne rezistă, înainte de a intra în *Secondness*. *Ground*-ul e ceva de natura unei asemuiri, a unui icon.[54]

Acest caracter de *iconism primar* al *Ground*-ul îl evidențiază şi Eco[55], a cărui argumentare o vom urmări şi noi. Întrebările de la care porneşte acesta sunt: „Cum se întâmplă că o pură calitate (*Firstness*), care ar trebui să fie punctul de plecare imediat şi necorelat al oricărei percepții succesive, poate să funcționeze ca predicat, şi deci să fi fost deja numit, dacă signitatea se instaurează numai în Thirdness? Şi cum se întâmplă dacă, fiece cunoaştere fiind inferență, avem un punct de plecare care inferențial nu poate fi, deoarece se manifestă nemijlocit fără ca măcar să poată fi discutat sau negat?"[56]

Pentru a explica *Ground*-ul în termeni de iconism sau *Likeness* care nu seamănă cu nimic, pentru că altfel ne-am afla în *Thirdness*, este necesară o reformulare a conceptului de icon, mai precis „pentru a concepe conceptul de iconism primar, acela care se instaurează în momentul *Ground*-ului, se cere să abandonăm până şi noțiunea de imagine mentală"[57]. În plus, trebuie separat conceptul de asemănare de cel de comparație, adică să vedem în ce măsură putem vorbi de asemănare în afara raporturilor de similitudine, pentru că iconul nu poate avea raporturi de asemănare decât cu sine însuşi. Nu poate fi nici imagine mentală, pentru că ar fi rezultatul unei abstrageri din mai multe imagini particulare a unei imagini generale. Exemplificând, tipul de asemănare care există în cazul iconismului primar este următorul: dacă eu mă ard într-o dimineață cu cafetiera şi repet a doua zi aceaşi greşeală eu o să trag concluzia că am pus *aceeaşi* cafetieră pe foc şi că am tras de aici *aceeaşi* senzație dureroasă. De fapt, cele două tipuri de recunoaştere nu sunt identice. A recunoaşte că e vorba de *aceeaşi* cafetieră este rezultatul unei serii de inferențe şi ne aflăm situați în *Thirdness*, iar „a simți" că ceea ce simt astăzi e acelaşi lucru cu ce am simțit ieri, că e o senzație pe care o *recunosc* ca *asemănătoare* cu aceea din ziua precedentă, e altceva. În această situație, eu prima dată am simțit o senzație de „cald 1", iar a doua oară o senzație de „cald 2". Nu construim o schemă sau un model la care să raportăm senzația, ci vorbim de o *adecvare*, adaugă Eco[58], care ar fi de felul acesta: „Presupunem că cineva reuşeşte să înregistreze procesul care se desfăşoară în sistemul nostru nervos ori de câte ori

[53] A. Fumagalli, *Il reale nel linguaggio. Indicalità e realismo nella semiotica di Peirce*, Milano, Vita e Pensiero, 1995, p. 3. *apud*. U. Eco, *op.cit*., p. 106.

[54] R. Fabbrichesi Leo, *L'iconismo e l'interpretazione fenomenologica del concetto di somiglianza in C.S. Peirce*, „ACME, Annali della Facolta di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano", xxxiv, III, pp. 471, *apud*. U. Eco, *op. cit*., p.106.

[55] U. Eco, *op. cit*., p. 107–118.

[56] *Ibidem*, p. 109.

[57] *Ibidem*, p. 110.

[58] *Ibidem*, p. 112.

primim acelaşi stimul, şi că înregistrarea are întotdeauna configurarea x. Vom spune atunci că x corespunde adecvat stimulului şi că este iconul lui. Deci spunem că iconul dă la vedere o *asemănare* cu stimulul"[59]. Aşadar nu avem o adecvare în care asemănarea să corespundă punct cu punct caracteristicilor obiectului, ci un iconism primar în care stimulul este adecvat reprezentat de o senzație şi nu de alta, este o adecvare care nu se cere explicată, ci doar recunoscută.

Pe lângă dimensiunea cognitivă – de pură calitate, stare de conştiență, dar fără autoconştiență, *Likeness* adecvat cu ceea ce i-a stimulat apariția –, iconul, în acest stadiu al iconismului primar, are şi o dimensiune metafizico-cosmologică, pentru că el e „disponibilitatea naturală a ceva de a se încastra cu un alt lucru"[60]. Este situația în care doi ceva se întâlnesc şi se recunosc pentru că sunt adecvați unul altuia, precum şurubul este adecvat filetului, este condiția elementară care stă la baza oricărei semioze, anume disponibilitatea fizică a unei structuri de a interacționa cu alta[61]. Afirmația lui Prodi[62] este că iconismul primar, ca predispoziție înspre întâlnire şi atracție este baza materială a semnificării care face posibilă înțelegerea fenomenelor culturale. Tot Prodi este cel care descrie acest fenomen proto-semiotic, al iconismului primar, aşa se manifestă la nivel celular: „O enzimă... selecționează propriu-i substrat dintre un număr de molecule nesemnificante cu care poate veni în coliziune: reacționează şi formează un complex numai cu propriii parteneri moleculari. Acest substrat este un *semn* pentru enzimă (pentru enzima *sa*). Enzima explorează realitatea şi găseşte ceea ce corespunde propriei ei forme: e o broască ce caută şi găseşte propria-i cheie. În termeni filosofici, o enzimă e un cititor care „categorisește" realitatea determinând mulțimea tuturor moleculelor care pot în chip factual să reacționeze cu ea... Această semiotică (sau proto-semiotică) este baza caracteristică a întregii organizări biologice (sinteză proteică, metabolism, activitate hormonală, transmitere de impulsuri nervoase, şi aşa mai departe)"[63].

Această „predispunere la incastru" care caracterizează iconismul primar, care funcționează ca o ampretă ce îşi aşteaptă să primească propriul imprimant, se manifestă şi în cazul procesului perceptiv. Din *Ground* ca o calitate sau senzație pură, se poate construi Obiectul Imediat a ceva care se manifestă ca un imprimant şi care trebuie să posede printre altele şi calitatea respectivă.

Senzația pură din momentul *Ground*-ului nu va fi recunoscută ca atare, până ce ea nu va intra într-un proces inferențial şi nu va fi într-o relație cu alte senzații, ea nu este o probă că ceva real ne stă în față, ci ne livrează o ipoteză că ne-am găsi în fața a ceva real. Dacă în *Firstness* aflăm că e posibil să fie ceva, în *Secondness* suntem obligați să acceptăm că există ceva cu adevărat, ca în *Thirdness* prin

---

[59] *Ibidem*.
[60] *Ibidem*, p. 113.
[61] *Ibidem*.
[62] G. Prodi, *Le basi materiali della significazione*, Milano, Bompiani, 1977, *apud*. U. Eco, *op*. *cit*., p. 113.
[63] G. Prodi, *Signs and codes in immunology*, Sercarz et al., 1988, pp. 53–64, apud. U. Eco, op. cit., p. 113.

generalizare să ajungem la Obiectul Imediat. Procesul perceptiv se desfăşoară în această zonă de *Firstness*, *Secondness* şi *Thirdness*. Dacă în prima parte a lui vorbim de un iconism primar al calității pure, în a două etapă a lui putem vorbi de un *percept* ce se conturează prin opunerea a două calități, ca în final să intre în joc *judecata perceptivă* prin care ajungem la o percepție deplină. Perceptul nu este premisa unei judecăți perceptive, pentru că nu e o propoziție. Când spun „acela e un scaun galben", deja am construit o ipoteză sub forma unei judecăți perceptive astfel că: „orice afirmație despre caracterul perceptului este deja responsabilitate a judecății perceptive, este judecata care garantează perceptul, şi nu viceversa. Judecata perceptivă nu e o copie a perceptului; judecata perceptivă nu se mai mişcă pe pragul acela în care primitatea şi secunditatea se confundă, deja, afirmă acum că ceea ce văd este adevărat"[64].

Am putea vorbi de o identitate între Obiectul Imediat şi judecata perceptivă, de prima ca generată de stabilizarea ultimei, dar există două situații în care putem vorbi despre Obiectul Imediat. Una în care Obiectul Imediat e creat *ex novo*, cum se întâmplă în cazul întâlnirii cu lucruri necunoscute şi atunci el coincide cu judecata perceptivă sau în care deținem deja în memorie un Obiect Imediat şi în acest caz el orientează formarea judecății perceptive. În această situație, adaugă Eco[65], Obiectul Imediat are aceeaşi funcție în procesul cognitiv pe care-l are schema kantiană, mai mult, această schemă pe care o primesc de la comunitate s-ar putea să blocheze procesul de percepere, ca în cazul lui Marco Polo cu rinocerul.

Ceea ce apără Umberto Eco în această *reconstrucție*, cum numeşte el mai târziu[66], a teoriei peirceene a percepției este caracterul inferențial al procesului perceptiv, punct de vedere pe care îl susținem şi noi în această teză. Iconismul primar care stă la baza acestui proces perceptiv vine în completarea naturi iconice a Obiectului Imediat care „nu traduce, ci reelaborează conservând, şi într-un anumit sens «captează» şi «memorează» ceva din senzațiile de la care a pornit"[67].

A cunoaşte înseamnă a interpreta, iar a interpreta înseamnă a realiza inferențe, mai ales abducții. Acesta este punctul de vedere semiotic, iar percepția nu poate face excepție de la el. Antiintuiționismul ce caracterizează întreaga semiotică peirceeană şi care e adoptat şi de Eco[68], îl determină pe acesta să introducă ideea de iconism primar ce caracterizează *Firstness*-ul şi care dă şi natura iconică a Obiectului Imediat. Într-o dispută ulterioară lansării ideii existenței unui iconism primar ca bază a inferențelor ce constituie procesul perceptiv, Eco revine cu câteva precizări. Discuția porneşte de la afirmația lui Paolucci[69] după care: „E neîndoielnic că pentru a descrie momentul formal care dă corp celei de-a doua categorii

[64] U. Eco, *Kant şi ornitorincul*, p. 120.
[65] *Ibidem*.
[66] U. Eco, *De la arbore la labirint*, p. 445.
[67] U. Eco, *Kant şi ornitorincul*, p. 120.
[68] U. Eco, *De la arbore la labirint*, p. 445.
[69] C. Paolucci, *Appendice peirciana în Antilogos, Logica delle relazioni e semiotica interpretativa*, Universitatea din Bologna, 2005, *apud*. U. Eco, *De la arbore la labirint*, p. 448.

fenomenologice, Peirce descrie în mai multe locuri un tip de relaţie *nemijlocită* între un subiect şi un obiect individual exterior (o *haecceitate*). Deşi uneori acest tip de relaţie se dovedeşte a fi o *cogniţie* (dar, cum vom vedea, nu este), ar fi fără îndoială corect să vorbim de o întoarcere peirceeană la nemijlocirea intuiţiei, din moment ce am avea de-a face cu o cogniţie nedeterminată de cogniţii anterioare".

O altă observaţie a lui Eco este că pentru Peirce cele trei categorii, *Firstness*, *Secondness* şi *Thirdness*, nu sunt cogniţii, ci ele sunt structuri formale care întemeiază posibilitatea oricărei cogniţii. Adică ele nu sunt tipuri de experienţă, ci forme pure care constituie experienţa[70]. Aceste categorii nu sunt o succesiune de cogniţii care să se desfăşoare treptat. O prezentare a lor pe axa temporalităţii ca trecere de la *Ground* la Obiectul Imediat e necesară pentru înţelegerea procesului perceptiv, dar fără toate trei nu se poate vorbi şi realiza o percepţie. Într-un alt loc, Peirce mai precizează că cele trei categorii, chiar dacă sunt impuse de logică şi au valenţă metafizică, ele îşi au totuşi originea în natura minţii noastre şi sunt ingrediente constante ale cunoaşterii noastre.

Firstness, *Secondness* şi *Thirdness* sunt categorii care descriu cum în interiorul fiinţei omul e capabil de cunoaştere, cum trece Secunditatea *existenţei* în Treitatea *realităţii*. Cunoaşterea şi întreaga noastră gândire este de ordinul Treităţii, deoarece ea se realizează numai prin semne[71]. Realitatea este o construcţie ce are ca model enciclopedia, nu *Arbor Porphyriana*[72], şi în care semnul, un Terţ[73], îi este elementul constitutiv.

[70] U. Eco, *De la arbore la labirint*, p. 450.
[71] Ch.S. Pierce, *op.cit*., C.P. 8.332, p. 237.
[72] U. Eco, *De la arbore la labirint*, p. 7–83.
[73] Ch.S. Pierce, *op. cit*., C.P. 8.332, p. 236.

ŞTIINȚĂ ŞI REPREZENTARE ÎN ARTA RENAŞTERII

MIHAI POPA[1]

Arta europeană îşi reconsideră periodic formele şi mijloacele de expresie. Arta Greciei antice a primit epitetul de *clasică* (sau academică) din perspectiva modernilor (şi aproape întotdeauna din partea acelor autori sau în interiorul acelor şcoli care tindeau către un mod de exprimare academizant). Însă aceeaşi artă a rămas vie în conştiința celor care au încercat, de-a lungul timpului, să depăşească o anumită etapă care părea epuizată, căutând resurse de expresie şi formule de construcție a subiectului estetic în trecut. Schimbările în domeniul artei au, în general, o motivație intraestetică. Sunt puține „revoluțiile" artistice – care să şi dăinuie prin creații de certă valoare –, cu o motivație exterioară domeniului. În istoria curentelor şi domeniilor artistice se întâmplă aceleaşi modificări, în baza categoriilor şi principiilor estetice, care au loc în cultură în general. Unul dintre conceptele care pun „probleme" şi, totodată, provoacă adevărate revoluții estetice este cel de *reprezentare* a obiectului. În cadrul strict al artei, reprezentarea asigură legătura între tradiție şi inovație, creând ocazia ca obiectul gândit (reprezentat) să restrângă semnificația operei, păstrând, în schimb, acele caractere esențiale care pot să devanseze şi chiar să revoluționeze concepția estetică a momentului. Un bun exemplu este opera lui Constantin Brâncuşi, care elimină orice detaliu de prisos, reprezentând numai ceea ce, în concepția autorului, ne va apropria *ideea* din materia transfigurată care tinde să se identifice cu forma gândită. În aceeaşi manieră concepea, deşi cu alte mijloace artistice şi sub imperiul unui alt comandament cultural, Michelangelo. Într-un alt context putem înțelege operele baroce sau manieriste, care, prin modul în care abordează o temă clasică, deformează obiectul reprezentat până la a-l face de nerecunoscut în forma lui „autentică", deşi abundența de ornamente şi maniera deconstrucției sugerează o poetică din care, peste timp, se vor inspira avangardiştii secolului al XX-lea.

Constatăm, cu acest ultim exemplu, un caz tipic de „epidemie a ornamentului", sinonimă cu exagerarea conştientă, premeditată, comparată cu o „epilepsie a simțului" formal, specifică manierismului dintre 1550 şi 1650, de fapt, perioadei sale de decadență[2].

Reprezentarea, în artă, întâmpină deseori numeroase probleme de înțelegere a operei. Pe de o parte, sunt probleme teoretice (de interpretare), pe de altă parte, iar

[1] Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru" al Academiei Române.

[2] Gustav René Hocke, *Lumea ca labirint. Manieră şi manie în arta europeană de la 1520 până la 1650 şi în prezent*, traducere de Victor N. Adrian, Prefață de Nicolae Balotă, Postfață de Andrei Pleşu, Bucureşti, Editura Meridiane, 1973, p. 286.

acestea primează în relația operă-autor sau în cea de receptare, sunt probleme proprii laboratorului de creație. Acestea din urmă includ, în primul rând, elemente şi caracteristici ale tehnicii de lucru, materialele folosite şi modul de organizare a compoziției, perspectiva, proporțiile etc.

Relația autorului cu opera nu poate fi gândită decât referindu-ne la întreg, la parcursul istoric şi la semnificația culturală a obiectului reprezentat. Receptarea este întotdeauna dinamică: opera nu poate fi înțeleasă individual, ci în contextul în care apare, ca şi în evoluția istorică a receptării. Reprezentarea, însă, este strict legată de momentul elaborării şi se poate spune că se încheie, ca proces, atunci când opera este finisată, oferită publicului. Din punct de vedere al interpretării teoretice, reprezentarea este realizată în mai multe etape: semnificația operei, mesajul ei, ca şi valoarea intrinsecă, au un parcurs istoric, oferind posibilitatea ca, pe acest traseu, gândul autorului să fie dezvăluit treptat. Putem spune că o opera autentică va fi întotdeauna înțeleasă în semnificațiile ei esențiale, suscitând interesul peren al celor care o receptează, devenind obiect cultural. Dacă lucrurile ar sta altfel, obiectul reprezentat ar ieşi din sfera artei, fiind, cel mult, unul de consum imediat. În această problemă constă, de fapt, valoarea actului artistic, în care nu atât ştiința reprezentării, cât *arta* de a îmbina elementele sale esențiale poate face diferența dintre o reproducere comună şi o capodoperă.

Reprezentarea artistică va fi, pentru condiția operei ca element în ordinea esteticului, cea care va susține mesajul autorului, oferind, în acelaşi timp, elementul de legătură între imaginarul artistic şi autenticitatea operei. Dacă în creațiile al căror subiect are ca domeniu de referință realitatea naturală, reprezentarea are ca susținere însăşi „motivul" natural, în cele în care imaginația autorului nu mai foloseşte aceste motive, reprezentarea foloseşte parțial elemente compoziționale derivate din realitatea concretă ori le elimină în totalitate. De aceea, în aceste din urmă opere, obiectul reprezentării este orientat (are ca domeniu de referință) către sfera culturii, sintetizând elemente din ce în ce mai abstracte, spiritualizate, prin care celelalte arte şi chiar ştiințele îşi dezvoltă, sub aspect plastic, propriile concepte, idei, imagini.

Granița dintre natural, imaginar şi abstract a fost însă întotdeauna, de-a lungul istoriei artei, foarte fragilă, iar ştiința reprezentării în artă a beneficiat de fiecare dată de rezultatele cunoaşterii din alte domenii ale spiritului.

În arta Renaşterii a început în mod cu totul deliberat (programat, am putea spune) un proces de *transfigurare* a realului natural, în primul rând prin studiul formelor de expresie şi a compoziției, a soluțiilor tehnice, a motivelor artei antice greceşti şi romane. Tot din această perioadă, reprezentarea în artă, ca şi studiul metodei şi a tehnicilor au devenit subiect de discuție şi cercetare nu numai pentru colectivul (breasla) oamenilor de artă, cât şi pentru întreaga pleiadă a spiritelor umaniste, arta, în general, prin reprezentanții săi cei mai de seamă devenind şi un domeniu de inovare care a impulsionat ştiința. În arta Renaşterii resimțim mai mult decât oricând necesitatea cultivării prin idee a imaginarului şi a motivelor reprezentate, pornită nu numai din nevoia de a explica forma, de a o face

inteligibilă, ci şi din dorinţa de a o aprofunda filosofic şi cultural. Imaginaţia este o facultate de cunoaştere (fiind recunoscută încă de către filosofia peripatetică, chiar şi mai devreme, în platonism) iar modelul ei cel mai creditat era imaginaţia poetică. „Acest substrat filosofic pare foarte îndepărtat de aristotelismul care era obligat să explice teoria *impresei*: spiritul creator de imagini-simbol este pentru noi, înainte de toate, o idee a neoplatonismului renăscând. De la neoplatonism a plecat şi E. H. Gombrich pentru a studia, după exemplul unui discurs de Giarda (1626), structura alegoriei conceptualiste. Însă valoarea alegoriei, după Giarda, se bazează pe o participare reală a imaginii la *Idee*: ea introduce concepţia, comună neoplatonicilor, că lumea este o scriitură cifrată, un ansamblu de semne magice sau simpatice, un limbaj al lui Dumnezeu; iar virtutea imaginii presupune virtutea extaziantă a contemplaţiei."[3]

Imaginea şi reprezentarea ei formează, în conştiinţa artistului şi, ulterior, în conştiinţa receptorilor (publicului) un simbol, iar tabloul sau compoziţia tind să devină un discurs care conţine simboluri şi semen, dar şi o imagologie, o reprezentare a comunităţilor despre ceilalţi, popoare sau naţiuni, un sistem cultural prin intermediul căruia se interpretează realitatea. Niciodată, în artă, reprezentarea nu s-a identificat cu reproducerea obiectului. Opera, chiar şi cea care s-a apropiat cel mai mult de subiectul reprezentat – portretul, compoziţia sculpturală, natura statică, peisajul –, este o interpretare, iar autenticitatea ei constă în unitatea dintre ştiinţa compoziţiei şi modalitatea de reprezentare, în care un rol esenţial îl are talentul, modul în care artistul îşi asumă opera. În arta autentică nu este posibilă simularea. În acest scop, Michelangelo, Rafael sau Leonardo se apropie de Natură, pe de o parte, prin intermediul experienţei proprii artei lor ca studiu şi tehnică, pe de altă parte, prin cultivarea experienţei şi depăşirea ei ca studiu al autorilor antici, ca, de pildă, Euclid, Hippocrat, Vitruviu, Galen, Pliniu. „Pe aceşti autori vechi, şi pe alţii de acelaşi fel, îi căuta Leonardo pretutindeni şi îi studia cu zel, nu ca să se plece dinaintea autorităţii de care se bucurau şi să le reproducă pur şi simplu ideile, ci ca să profite de experienţa lor, întrucât putea lumina şi uşura pe a sa, ajutându-l astfel să ducă mai departe cercetările, în domeniile de care se acupaseră şi ei."[4]

Plecând de la cele câteva consideraţii de mai sus, putem încerca să stabilim câteva elemente care, în Renaştere, au circumscris reprezentarea în artă ca pe o ştiinţă cultivată sistematic, iar cu timpul va deveni o aprofundare a realităţii. În primul rând, în artele plastice, domeniul incontestabil în care au apărut inovaţii care le-au situat în centrul preocupărilor culturale, în special în Italia, ştiinţa reprezentării a fost stimulată de interesul viu al umaniştilor pentru studiul naturii care, treptat, i-a condus către dezvoltarea ştiinţelor libere, ca şi a artelor, ieşite de sub sfera de influenţă a canoanelor şi dogmelor Bisericii.

---

[3] Robert Klein, *Forma şi inteligibilul. Scrieri despre Renaştere şi arta modernă*, vol. I, traducere de Viorel Harosa, Prefaţă de Ion Frunzetti, Bucureşti, Editura Meridiane, 1977, p. 209 – 210.

[4] P.P. Negulescu, *Filosofia Renaşterii*, ediţie îngrijită de Gh. Vlăduţescu, Alexandru Boboc, Sabin Totu, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2006, p. 370.

Sculptura şi pictura (genurile majore în artă, aflate în strânsă legătură cu celelalte moduri de expresie plastică, gravura, orfevrăria, miniatura ş.a., care, în concepţia reprezentanţilor acestora, personalităţi cultivate, spirite universale, nu mai sunt arte „minore"), s-au dezvoltat prin depăşirea concepţiei vechi asupra expresiei şi compoziţiei, orientate fiind către studiul naturii şi anatomiei, al perspectivei, al raporturilor geometrice şi al chimiei pigmenţilor, aşa cum se observă în studiile lui Leonardo da Vinci. Apariţia portretului ca temă de sine stătătoare, a studiului psihologic, a tehnicilor de valorizare a luminii, folosirea tehnicii diviziunii cromatice, a clarobscurului şi combinarea diferitelor perspective au contribuit, fiecare în parte sau împreună la crearea conceptului de operă individuală, scoasă din contextul ansamblului arhitectonic, care să reprezinte un microcosmos, opus, dar şi susţinător al cosmosului antic grecesc. Spiritului raţional clasic, ca măsură şi armonie, care se temea de *hybris*, de exagerări sau mutilări, i s-a alăturat *spiritul vizionar* umanist şi cel al *inteligenţei practice*, care au făcut din conştiinţa cetăţeanului în sens antic, ca reprezentant al *polis*-ei, conştiinţa de elevaţie a umanistului care cultiva deopotrivă rigoarea moralei antice şi libertatea în raport cu prescripţiile teologiei oficiale. Având în vedere interesul general pentru reprezentarea artistică de-a lungul istoriei culturii, putem presupune că ştiinţa reprezentării în artă a evoluat de la preocuparea empirică la intuiţia şi ştiinţa reprezentării formale, devenind, ulterior, o ştiinţă generală a reprezentării cu valenţe estetice, preocupând deopotrivă pe artişti sau filosofi. Reprezentarea îşi are temei (este reflectare sensibilă, subiectivă) în realitatea percepută şi gândită, este o facultate a cunoaşterii, în acest sens fiind plasată între sensibilitate şi intelect. Ca funcţie psihologică, este legată mai degrabă de imaginaţie, organizând, prin intermediul memoriei, percepţiile, „readuce în conştiinţă imaginea obiectelor sau a fenomenelor percepute anterior".[5]

Ca *aducere* în prezenţă a fenomenului, reprezentarea devine, pe de o parte, o funcţie de „înregistrare" a datelor sensibile, percepute, pe de altă parte, o capacitate de re-creare a sensibilului la nivelul intelectului, capacitatea de a imagina un conţinut concret, dar şi de a introduce datele subiective în imaginea elaborată. Legătura dintre percepţie şi imaginaţie nu dobândeşte un caracter conceptual, rămânând ca reprezentarea să stabilească aceste punţi – evidente în reprezentarea aristică – cu imaginea reflectată în operă şi, ulterior, cu receptarea imaginii şi devenirea sa culturală, simbolică. Reprezentarea, în artă, în general, are menirea de a „întări", de a oferi un suport, intuitiv şi concret deopotrivă, imaginii, reflectând o realitate specială, realitatea frumosului artistic. O atenţie specială au acordat acestui domeniu filosofii peripatetici, însă, ca domeniu al „reprezentării" formelor ideale (de origine transcendentă), a formelor divine, originea esteticii renscentiste poate fi plasată în filosofia platonică şi neoplatonică. Subiectul îşi poate reprezenta

[5] Florin Mugur, Constantin Maneca, *Dicţionar de neologisme*, ed. a III-a, Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1978, p. 928.

trancendenţa creând semne şi organizându-le în simboluri sau limbaje, ceea ce face şi arta, acordând o valoare simbolică imaginii reprezentate material. „Mintea noastră, afirmă Pseudo-Areopagitul chiar la începutul lucrării sale majore, *De Caelesti Hierarchia* [...], se poate înălţa spre ceea ce este nematerial numai prin «îndrumarea manuală» a ceea ce există (*materiali manudictione*). Divinitatea şi virtuţile celeste le-au apărut şi profeţilor tot numai sub forme vizuale”[6].

Imaginea îi oferă artistului prilejul de a organiza lumea, este un mod de a cunoaşte. De aceea, ea participă la un sistem de semne şi, prin intermediul „suportului” plastic, declanşează în privitor o „aşteptare” şi, în acelaşi timp, acea renunţare la realitatea imediată pe care aparent o evocă (ne referim la arta figurativă), pentru a intra în realitatea – simbolică – a artei ca formă de cunoaştere. Probabil că acest mecanism – imaginea devine semn şi codifică un mesaj specific şi, în acelaşi timp, demn de a fi reţinut, descifrat şi transmis – a fost iniţiat încă de la primele manifestări artistice. Artiştii Renaşterii şi-au asumat misiunea de a reda artei acel sens care se pierduse, poate numai parţial, odată cu ultimele opere majore ale Antichităţii greceşti sau romane: libertatea, dar şi voinţa de a reprezenta o artă transfigurată, o artă simbolică, de a „percepe” realitatea de dincolo de materialitatea pe care se sprijină arta figurativă, de a simboliza transcendentul. Michelangelo, deopotrivă în arta sculpturală sau în fresce, vizează întotdeauna acea expresie (sau reminiscenţă) a divinului din om. În alt fel, mai subtil şi, poate, mai poetic, va parcurge acest drum Rafael, însă pentru ambii putem presupune că în arta lor se interpune acea interdicţie specifică artei creştine (*noli me tangere*), ca şi promisiunea că înţelegerea şi reprezentarea merg împreună, că, înţelegând, transcendem o realitate numai percepută. În acest scop „descifrăm” o Pieta a lui Michelangelo sau o compoziţie a lui Da Vinci, ca să intrăm, prin armonia formelor şi a liniilor, într-o armonie muzicală a ritmurilor care ne îndepărtează de concret, însă nu atât de mult încât să devină o realitate abstractă, nudă, o artă lipsită de conţinut. Este acelaşi scop al artei intrevăzut de Ruskin în *Stones of Venice*, atunci când evocă marea artă din toate timpurilor: „Cea mai nobilă artă este suprapunerea exactă a valorii abstracte şi a posibilităţilor imitative ale formelor şi culorilor. Compoziţia cea mai demnă serveşte expresia celor mai demne fapte. În general însă, omul nu reuşeşte să lege două perfecţiuni. El urmăreşte faptele şi neglijează compoziţia; sau se dedică compoziţiei şi neglijează faptele. Divinitatea vrea să fie aşa. Cea mai bună artă nu este întotdeauna dorită. De multe ori se cer faptele fără artă, ca într-o diagramă geologică, sau se caută arta fără fapte, ca într-un covor oriental. Cei mai mulţi au învăţat numai una sau alta. Unul doar, sau doi – cei mai mari! – sunt în stare de amândouă.”[7]

---

[6] Erwin Panofsky, *Artă şi semnificaţie*, traducere de Ştefan Stoenescu, Cuvânt înainte de Mihai Gramatopol, Bucureşti, Editura Meridiane, 1980, p. 175.

[7] Citat preluat după Werner Hofmann, *Fundamentele artei moderne. O introducere în formele ei simbolice*, vol. I, traducere de Elisabeth Axmann-Mocanu şi Bucur Stănescu, Prefaţă de Titus Mocanu, Bucureşti, Editura Meridiane, 1977, p. 193.

Finalitatea actului artistic constă, totuşi, în atingerea unei ordini formale care nu se poate dezvolta în afara categoriilor estetice: frumos, sublim, urât, fantastic ş.a.; însă, trebuie să recunoaştem, arta figurativă (nu neapărat cea care imită obiectul concret, natural), artele plastice, în general, sunt arte ale spațiului[8]. În baza acestui principiu se va dezvolta arta Renaşterii.

Artiştii din această perioadă nu vor pierde niciodată din vedere faptul că arta trebuie să pună în valoare volumele şi raporturile spațiale. Ei vor descoperi semnificația raporturilor spațiale în geometria construcției riguros ordonată de număr şi vor aprofunda studiul perspectivei sub multiple aspecte şi semnificații. Relația subtilă dintre spațiu şi diferitele stări ale obiectului plastic stă la baza compoziției în artele figurative şi va avea o întreagă tradiție, ale cărei efecte se pot vedea în arta impresioniştilor sau a cubiştilor. Dacă înțelegem că numărul şi raporturile dintre volume se pot traduce în expresii şi stări plastice sub diferite valori (culoare, lumină, ritm), vom constata că ordinea în care se integrează artele plastice încă din Antichitate este prin excelență una geometrică. Arhitectura a evoluat independent datorită faptului că a impus în spațiul natural formele sale ca topologii culturale. „Or, faptul într-adevăr extraordinar [...] este că o artă topologică este tocmai pe cale de a se defini sub ochii noştri chiar în momentul în care psihologii şi matematicienii descoperă, într-o manieră absolut independentă, justificarea sa psihică şi matematică, de unde rezultă caracterul de strânsă solidaritate al formelor de expresie într-un stadiu determinant din dezvoltarea unei aceleiaşi civilizații.”[9] Ritmul pe care desfăşurarea în spațiu îl impune compoziției comandă şi forma pe care artistul o conferă operei. Relația dintre personajele care intră în scenă, de pildă, în *Adorația magilor* (1495) a lui Andrea Mantegna, denotă intimitatea cu subiectul mistic al întrupării în sensul înțelegerii (chiar şi parțial) a miracolului întrupării, ca şi a mântuirii, reprezentate prin Pruncul Sfânt, aflat în centrul compoziției. Frontalitatea şi distanțele egale în plan, care nu pot sugera adâncimea scenei, sunt special gândite ca să pună în lumină participarea unanimă la actul care se desfăşoară: acceptarea darurilor aduse de către magi şi gestul binecuvântării înseamnă, totodată, şi acceptarea suferinței, ca şi înțelegerea ei, pe care Iisus-copilul o va parcurge în lume, înțelegere exprimată în moduri diferite pe chipurile personajelor. Nimic mai diferit, pe parcursul a mai puțin de trei decenii, în înțelegerea spațiului compozițional, în înțelegerea acestei relații de participare, de reunire a spațiului sacru cu cel profan – planul de incidență al Revelației divine –, ca *Fecioara şi Pruncul cu un sfânt şi un înger*, opera lui Andrea del Sarto (1513), unde construcția piramidală şi adâncimea perspectivei conferă scenei o stabilitate geometrică mult mai riguros studiată, având la bază aceleaşi principii folosite de Leonardo da Vinci în compozițiile sale cu Sfânta Familie. La principii compoziționale şi raporturi spațiale ca şi Mantegna recurge Hieronymus Bosch în *Ecce Homo* (1515 –

[8] Pierre Francastel, *Realitatea figurativă. Elemente structural de sociologie a artei*, traducere din limba franceză de Mircea Tomuş, Prefață de Ion Pascadi, Bucureşti, EdituraMeridiane, 1972, p. 180.

[9] *Ibidem*, p. 191.

1516), şi, totuşi, efectele căutate sunt opuse la cei doi. Pe când la Mantegna, „recuzita" iconografică se concentrează în vârtejul spiralei trasate de figurile şi, mai ales, de privirile personajelor, pentru a focaliza miracolul întrupării, la Bosch, Hristos se detaşează într-o volbură de expresii răutăcioase, groteşti, compoziţia fiind susţinută de cele două diagonale reprezentate de lemnul crucii şi cea care porneşte din stânga jos, cu chipul imprimat pe giulgiu. Cele două diagonale, simbolizând actul crucificării, sunt susţinute în centru de expresia detaşată de Calvar a Mântuitorului, pe care energiile negative ale însoţitorilor săi nu o tulbură, ci, dimpotrivă, o fac să pară mai senină, mai calmă în înţelegerea zădărniciei oricărui act mundan menit să disperseze unitatea şi permanenţa actului divin care ni se dezvăluie.

Operele descrise mai sus folosesc raporturile spaţiale pentru a reprezenta în chip diferit subiecte din aceeaşi sferă de interes. Şi totuşi, formele care iau naştere în geometria gândită de autorii lor, care conţine aceleaşi elemente „materiale" ale compoziţiei şi pleacă de la principii asemănătoare, sunt total diferite. Aceeaşi ştiinţă a legilor spaţiului produce, cu mijloace plastice, reprezentări dintre cele mai diverse şi, în acelaşi timp, trebuie să susţină şi să facă înţeles mesajul pe care autorii operelor vor să ni-l transmită. Dar nu rigoarea construcţiei, cunoaşterea legilor de compunere – ori de dispersare – a spaţiilor şi liniilor sunt cele care ne stârnesc „interesul" plastic (deşi, în lipsa lor, opera ar fi grav prejudiciată), ci ştiinţa proprie a artei reprezentării care uneşte în imagine toate aceste elemente.

Arta Renaşterii studiază efectele plastice şi legile lor, care sunt legile universale studiate sau folosite de celelalte ştiinţe, dar o face cu un alt scop: pentru a cunoaşte lumea pornind din exterior, şi nu de la elemente abstracte, creând semne şi limbaje diferite de cele ale ştiinţelor particulare, dar care au, în acelaşi timp, o semnificaţie universală. Prin inovaţie tehnică, studiu riguros al obiectului, prin aplicarea efectelor clarobscurului, artiştii au impus un stil propriu perioadei, orientat cu precădere spre aprofundarea temelor legate de om şi istoria sa culturală sau spre reprezentarea naturii. Aceleaşi tendinţe, dar sub alte categorii culturale şi estetice, le putem observa în artele care s-au dezvoltat în afara centrelor din Apus, de pildă, în Ţările Române[10].

Legătura artei cu credinţa constituie, din capul locului, prima reprezentare pe care o avem atunci când trebuie să ne referim la caracterul numeroaselor sale manifestări – pictura bisericească, iconografia, plastica în general, dar şi arhitectura, miniaturile manuscriselor, broderia, orfevrăria, vestimentaţia etc. Nu trebuie să facem abstracţie însă, că pe lângă această creaţie artistică, în relaţie directă cu fenomenul ritual, cu viaţa bisericii, în general, a existat şi o artă laică, la fel de bogată – influenţată, în mare parte, de tiparele şi canoanele religiei ortodoxe –, ca şi

[10] Textul care urmează a apărut în lucrarea mea, *Historia sub specie aeternitatis. Ideea de istorie în cultura română până la 1800*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2010, p. 227–243. L-am introdus aici deoarece conţine unele idei care vin în continuarea celor dezvoltate în prima parte a prezentului articol.

o artă populară, având strânse legături cu ethosul şi etnosul, cu antropologia artistică, sacră sau profană, a perioadei anterioare creştinismului.

Dacă poporul român n-a construit catedrale, nu înseamnă că relaţia sa cu sacrul nu a atins înălţimi spirituale, dar ele s-au manifestat altfel, în creaţia sa literară, de pildă, în baladele şi epopeile populare, în legende etc., ca şi în bisericile armonios alcătuite, care invită spiritul să se destăinuie eternităţii şi lui Dumnezeu nu ridicându-se deasupra zidurilor care tind să-l cuprindă, ci înfiorat de prezenţa, aproape fraternă în suferinţă, care i se destăinuie.

Artiştii noştri lucrau cu o altă măsură, nu a grandiosului, a sublimului, ci în comuniune, pe care o simţeau prezentă în dialogul cu un Dumnezu aplecat peste umărul preotului cu prea puţină carte, peste pupitrul scriptorului în chiliile afumate de lumânări, peste umărul cioplitorului în lemn sau în piatră, al iconarului, când căuta să redea, în nuanţe sărace ori în culori mai vii, măreţia pe care i-o insufla dumnezeirea prezentă în tot ce-l înconjoară.

Cele mai fireşti răspunsuri, dacă le vom căuta cu stăruinţă, vor veni însă dinspre arta meşterului popular, cioplitor, zugrav, olar sau zidar, care meşteşugea în credinţă şi umilinţă, fără sentimentul grandorii, ci având simţământul armoniei aproape fireşti. Arta aceasta era mai degrabă spovedanie sau bucurie, o cale tăcută, lipsită de larmă sau faimă, însă de o intensă trăire spirituală.

Etalonele sau canoanele acestor meşteşuguri lăsau adesea libertate spiritului să se exprime. Dacă tiparele de început, oficiale, au fost ale artei bizantine, Renaşterea şi Umanismul, reflectate în artă, au realizat adevărate sinteze româneşti, creând epoci şi stiluri inconfundabile, cum sunt cele din timpul şi de după domnia lui Ştefan cel Mare ori stilul brâncovenesc, care şi-a însuşit categoriile spritului românesc.

Simple sau rafinate, creaţiile din orice zonă ne arată bunul gust şi inteligenţa în alegerea motivului, în proporţii sau combinaţia culorilor, în compoziţia formelor. Universul artei reflectă, la alt nivel, universul creaţiei, îl umanizează şi îl infrumuseţează. Nu este nimic tragic în etalarea formelor şi nimic preţios sau de prisos în alegerea elementelor artistice. Normele estetice, în arhitectura religioasă, sunt cele bizantine, dar ele sunt adaptate simţului artistic existent aici dintotdeauna. Catehismul nu subordonează forma de exprimare, iar dacă dogmatismul unor scene iconografice este uneori evident, el este combinat cu un conservatorism specific, românesc, care tezaurizează motive ancestrale, dându-le o semnificţie ontologică. Decoraţia şi motivele geometrice de pe tâmplele sau coloanele bisericilor sunt preluate din ornamentica ceramică, din geometrismul arhaic al inciziilor în lemn, din cusături şi ţesături, strămutate din pridvoarele caselor ţărăneşti în ancadramentele ferestrelor mănăstirii sau foişoarelor şi porticelor palatelor voievodale şi boiereşti. „Românii au dat un înţeles ontologic acestor motive geometrice, încrustate în lemn sau reprezentate pe ceramică prin pictură sau incizii."[11]

[11] Ştefan Ionescu, *Epoca brâncovenească. Dimensiuni politice. Finalitate culturală*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1982, p. 201.

Dacă avem în vedere stilurile şi formele artei culte, care nu poate fi despărţită întru totul de arta veche, populară, ea este supusă influenţelor marilor curente stilistice pe care N. Iorga le-a sintetizat, istoric, în patru perioade: 1. influenţa orientală bizantină, cea mai veche, a fost preluată prin sârbi şi bulgari, şi a slăbit după cucerirea Bizanţului de către turci; 2. concomitent, se constată o influenţă apuseană, preluată prin intermediul saşilor (în Transilvania) şi italienilor (genovezi), ca urmare a schimburilor comerciale din bazinul Mării Negre, dar şi prin intermediul schimburilor culturale; s-a manifestat până în a doua jumătate a secolului al XVI-lea; 3. urmează o nouă influenţă bizantină, prin fanarioţii greci, în secolul al XVIII-lea, care se transformă treptat în una turcească; 4. în secolul al XVIII-lea şi al XIX-lea, ruşii, dar şi austriecii, laolaltă cu negustorii şi meşteşugarii nemţi, negustorii braşoveni, evreii, călătorii care străbat principatele, tinerii trimişi la studii în universităţile străine au impus, treptat, felul de viaţă occidental. „Negoţul Europei are interesele sale ca să adoptăm la vreme toate rafinamentele, adeseori urâte, netrebnice şi nesănătoase, ale unei civilizaţii pripite, zgomotoase, aspre şi trufaşe, care n-are prin urmare numai părţi bune.”[12]

Nicolae Iorga se referă aici la influenţele vădite în locuinţă şi vestimentaţie, însă, în cea mai mare măsură – fără a face abstracţie şi de curentele culturale şi corespondenţele lor estetice (Renaşterea, Umanismul, Goticul, Barocul, Iluminismul etc.) –, distincţiile şi perioadele sunt sesizabile şi la celelalte niveluri ale vieţii sociale şi artistice.

Ceea ce ne interesează însă nu este o periodizare sau alta a fenomenului artistic, ci modalitatea în care acesta rezonează cu celelalte forme ale vieţii sociale şi spirituale, culturale în general, ca o a treia unitate – împreună cu celelalte două unităţi sau principii ale comuniunii istorice, legea şi libertatea – prin care ideea de istorie îşi face vizibil cursul. Dacă în preistorie, în comunităţile primitive, arta era una din formele sacrului, ca şi o modalitate, preconceptuală, de comunicare, un mijloc de relaţionare, nu credem că funcţiunile sale primordiale s-au diminuat în epocile ulterioare. În comunităţile primitive artistul avea un rol bine definit în societate, de prim rang, care a dispărut ulterior.

Odată cu apariţia scrisului, arta a fost declasată, pusă în categoria ocupaţiilor manufacturiere; cel mult i se acorda un rol, nu foarte măgulitor, de imitaţie a naturii; cu puţine excepţii, în Grecia antică, plăsmuirile unor sculptori atingeau categoria sublimului, aşa cum consemnează un text din Plutarh, în care ni se apune că „niciodată până astăzi dinaintea lui Zeus din Olimpia sau a Herei din Argos nu s-a deşteptat în vreun tânăr nobil şi bine înzestrat dorinţa de a deveni la rândul său un Fidias sau un Polictet”.

Anonimatul creatorului este caracteristic artei medievale. Chiar şi atunci când cunoaştem autorii, când aceştia semnează, nu gestul auctorial, orgoliul de a-şi impune creaţia proprie şi stilul original sunt acelea care primează, ci „consemnarea” faptei în spiritul ordinii, aducerea ei în regimul creatului, scoaterea autorului din

[12] N. Iorga. *Istoria românilor în chipuri şi icoane*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992, p. 83–84.

regiunea increatului (dezordinii) şi înregimentarea salvatoare în zona ctitorilor. Dacă pentru meşterii mai modeşti, ai operelor colective – sau individuale –, această manifestare e mai puţin evidentă (în prim-plan ieşind cei care „subvenţionau" actul artistic), pentru „notabilităţi", reprezentanţi ai clerului, administraţiei şi boierimii, era o ocazie de a-şi „semna" grafic, imagistic, contribuţia la activitatea culturală. Era un gest de adeziune şi de promovare a Creaţiei, a spiritului ecumenic, salvator, un gest de preamărire a Creatorului. Nu toate operele se pierd în anonimatul specific medievalităţii, care contribuie din umbră la susţinerea creaţiei sociale şi culturale. Sunt şi personalităţi care îşi asumă creaţia din punct de vedere auctorial, dar nu pentru delimitare de restul, ci pentru integrare. Individualitatea este afirmativă în artă şi în cultură în general, în măsura în care generalizează – afirmă întregul, nu o parte a creaţiei – şi invocă universalul, eternul credinţei. Astfel trebuie citite, de exemplu, actele ctitorilor, vizibile în diferite domenii ale vieţii publice, în operele de for public care, în majoritate, se află în zona religiosului.

Donaţiile şi ctitoriile abundă în toată această perioadă. În aproape fiecare biserică întâlnim unul sau mai mulţi donatori sau ctitori. De altfel, bisericile constituie un univers al creaţiei. Majoritatea operelor, reprezentând genurile consacrate – picturi, broderii, miniaturi, sculpturi ş.a. –, sunt reunite sub cupola lor. Pe de altă parte, biserica se revarsă, prin arta specifică, şi în celelalte domenii ale vieţii publice sau private. Spiritul şi stilul acestei arte sunt prezente pretutindeni. Arta este un limbaj aparte, unul direct şi persuasiv, care încântă şi atrage, păstrează viu spiritul dogmei. „Arta este, fără îndoială, un semn al unui mod de a vorbi [...], un limbaj care diferă de un alt limbaj asemănător în funcţie de omul ce îl vorbeşte, de locul, de epoca în care el îl vorbeşte şi, de asemenea, să nu uităm, în funcţie de omul care îl înţelege."[13]

Dacă celelalte epoci au pus accent pe originalitatea exprimării, pe talentul sau geniul creatorului (Antichitatea, perioada modernă), în medieval, artistul trebuie să se pătrundă şi să exprime „verbul" hristic. El nu este original decât în măsura în care face „viu" cuvântul credinţei. De aceea, pentru anumite perioade, este preferat limbajul artei, care unifică şi exprimă direct un mesaj spiritual – aşa cum s-a întâmplat în preistorie. Exista, în mentalitatea medievală, prejudecata că limbajul plastic este inferior celui scris. Artistul este un manufacturier. Era deci inevitabil ca activitatea lui să fie declasată în raport cu cea a intelectualului. Mulţi văd în limbajul pictural un succedaneu al scrisului, un limbaj destinat celor fără ştiinţă de carte[14]. Papa Grigore cel Mare acorda un astfel de rol picturii, încurajându-i misiunea în susţinerea programelor bisericii. „Într-adevăr, scria el episcopului Marsiliei în anul 600, ceea ce este scrierea pentru cei ce ştiu să citească este pictura pentru analfabeţii care o privesc, pentru că în ea pot citi aceia care nu cunosc literele, aşadar în primul rând pictura slujeşte drept lectură pentru oameni."[15] Despre rolul

[13] Élie Faure, *Istoria artei. Spiritul formelor*, I, Bucureşti, Editura Meridiane, 1990, p. 95.

[14] Enrico Castelnuovo, *Artistul*, în *Omul medieval*, Bucureşti, Editura Minerva, 1972, p. 197.

[15] Apud Enrico Castelnuovo, *op. cit.*, p. 197.

imaginilor, aflate în concordanţă cu „politica" sau doctrina oficială a unor instituţii, sau despre rolul lor subversiv, de perpetuare a unui mesaj păgân, posibil vehicul al idolatriei, s-a scris mult în acele momente. Este, de asemenea, cunoscută, încă din epoca clasică, poziţia inferioară a celor care practicau artele, puşi, în general, în aceeaşi categorie cu meşteşugarii. Pe noi ne interesează însă nu atât importanţa socială a unei categorii de artişti – cei care practicau orfevrăria erau, din punctul de vedere al „artei", mai bine situaţi decât pictorii sau sculptorii, datorită, poate, şi materialelor folosite –, cât semnificaţia intrinsecă a mesajului operei şi relaţia dintre produsul artistic şi viaţa religioasă, care a prevalat în toată această perioadă.

Social, artiştii nu erau mai bine văzuţi decât alte categorii care prestau activităţi manufacturiere; erau, în orice caz, mai apropiaţi de scopul ecumenic sau misionar al bisericii, deoarece încorporau în munca lor un sens al sacralităţii, în special, cei care lucrau în cadrul unei comenzi al cărei rol era să concretizeze programul de mântuire şi salvare, patronat de cler, ca şi cel de coordonare şi unificare a forţelor statului în lupta pentru independenţă, patronat de domnitori. Rolul acestei lupte, pusă sub auspiciile „faste" ale credinţei adevărate, a fost exploatat vreme îndelungată de factorii politici în cazul războiului de apărare, fundamentat religios, ca război sfânt dus împotriva ofensivei otomane. Iconografia oficială, dar şi operele care nu răspundeau comenzii de stat şi chiar arta populară abundă în semnificaţii care se pot încadra în această temă. Secolul al XVI-lea, care prin emulaţia artistică şi culturală în general se încadra în curentul renascentist românesc, poate fi definitoriu pentru „momentul românesc" al sintezei postbizantine.

Este ceea ce unii cercetători au numit procesul de autohtonizare a artei religioase, început încă din timpul domniei lui Ştefan ce Mare[16]. În Moldova, de pildă, sub Petru Rareş, în arhitectura monumentelor religioase va fi aplicată o serie de inovaţii care aduc în prim-plan o altă concepţie a relaţiei omului cu lumea, intermediată, ca de fiecare dată, de sfera sacrului, inovaţii aplicate atât în structura interiorului (ancadramente în stil renascentist, deschiderea pridvorului), cât şi în decorul pictural, punându-se accentul pe realizarea unui decor monumental al faţadelor. Se constată o tendinţă a artistului de a umaniza stilul sobru şi expresia interiorizată, recomandată de erminii. Un curent de umanizare a reprezentării figurative cuprinde, deopotrivă, stilul moldovenesc şi pe cel muntenesc, la care participă nu numai domnitorii, ci şi ceilalţi demnitari sau boieri. Petru Rareş, dar şi logofătul Toader Bubuiag, marele vistier Mateiaş, pârcălabul Nicoară Hâra, Grigore Roşca şi, după moartea voievodului, soţia sa, doamna Elena, vor pune în practică acest program complex la Probota, Humor, Moldoviţa, biserica Sf. Dumitru din Suceava, biserica episcopală din Roman, Hârlău, Tg. Frumos[17].

---

[16] Dan Horia Mazilu, *Literatura română în epoca Renaşterii*, Bucureşti, Editura Minerva, 1984, p. 269.

[17] *Ibidem*, p. 269–270.

Secolele anterioare au, desigur, un cuvânt de spus în construcţia şi arta monumentelor de cult. Ele nu sunt însă de aceeaşi anvergură ca în perioada „clasică", de constituire a stilului propriu şi a operelor reprezentative, cum sunt bisericile bucovinene sau cele din nordul Olteniei. Influenţată de stilul construcţiilor bizantine, arhitectura edificiilor de cult, mai ales în Muntenia, o reproducea, la scară mai mică, pe cea bizantină. Nicolae Alexandru construia, la 1360, în mica cetate a Argeşului, „o bisericuţă de cărămidă, destul de lungă, dar foarte îngustă, luminată prin turnul acela strivitor de mare pentru dânsa"[18]. Când nu erau de zid, bisericile acelor vremuri se construiau din lemn. Erau, desigur, lăcaşuri fără pretenţii, care răspundeau necesităţilor de cult. Cele din cetăţile de scaun sau din reşedinţele domneşti, episcopale şi mitropolitane dădeau însă adevărata măsură a artei de construcţie, ca şi a puterii sau dărniciei ctitorilor. Ele trebuiau să susţină programul eclesiastic al autonomiei de cult faţă de misionarismul catolic, dar şi pe cel domnesc, de sporire a prestigiului statului şi afirmare a puterii în relaţiile cu vecinii din apus (ungurii) sau de nord (polonezii), care adoptaseră religia catolică. Acest rol – consemnat încă de la sfinţirea sa –, l-a avut, de pildă, biserica mânăstirii Argeş, ctitoria lui Neagoe Basarab, care respectă, arhitectural şi plastic, indicaţiile domnitorului. Pe lângă monumentalitatea de netăgăduit a acestui edificiu, unii comentatori au observat şi programul iconografic fără precedent (pus în operă de către zugravul Dobromir), care prefigurează o adevărată cronică în imagini a Ţării Româneşti[19]. Pe pereţi este reprodusă o adevărată armată de arhangheli şi sfinţi militari, iar între stâlpii ce despart spaţiul rezervat mormintelor domneşti, opt mari icoane, zugrăvite pe ambele feţe, reproduceau pe partea dinspre credincioşi sfinţii cuvioşi, „eroi ai luptelor lăuntrice", iar pe partea dinspre morminte, sfinţii militari călare, „luptându-se cu duşmani sau îndreptându-se în cavalcadă spre ieşire, ca şi cum ar fi pornit de sub bolţile bisericii să înfrunte pe duşmanii ţării"[20].

Reprezentările de acest gen nu sunt singulare. Ele susţin punctul nostru de vedere, şi anume că arta poate contribui la propagarea unui mesaj destinat să amplifice coeziunea socială, să o perpetueze în timp, dar mai ales, să unifice, împreună cu spiritul de libertate şi puterea legii divine, o comunitate, să lucreze pentru întărirea conştiinţei de neam, oferind sens vieţii istorice. Nu numai simbolurile şi iconografia acţionau înspre lămurirea acestui sens, ci şi celelalte reprezentări, imagini descriptive, narative, metafore şi tropi din textele literare şi liturgice, dar şi din literatura nescrisă, din poezia şi baladele populare. Literatura cultă, care apela, în cele mai multe dintre cazuri, la simbolistica sacră, la pildele scripturilor, a dezvoltat un adevărat univers de simboluri care putea fi „citit" relativ uşor, fără o prealabilă pregătire ecleziastică, umanistică sau clasică. Neagoe Basarab, dar şi Dimitrie

[18] N. Iorga, *Istoria românilor în chipuri şi icoane*, p. 151.

[19] D. Zamfirescu, *Introducere* la *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, Bucureşti, Editura Minerva, 1970, p. 26.

[20] *Ibidem*.

Cantemir vor folosi imagini sugestive şi percutante pentru a-şi împodobi naraţiunile istorice, sentinţele morale, discursurile politice. Acordând un loc privilegiat, „minţii", alături de „inimă" şi „spirit", Neagoe recurge la imagini sugestive, împrumutate din Evanghelii, dar şi din pildele monahale şi literatura isihastă. Mintea este împărat şi trebuie preţuită ca atare: „trupul ţi-l îmbraci în haine slabe şi ponosite, iar mintea ţi-o îmbracă în haine împărăteşti şi o împodobeşte cu corună şi săzi în carâtă naltă şi luminoasă."[21]

Folosirea tropilor şi simbolurilor avea, în textele medievale, acelaşi rost ca simbolistica din plastică: acţiunea lor era directă şi percutantă, iar mesajul nu trebuia elaborat şi codificat, solicitând o migăloasă lectură. În alt loc, mintea este comparată cu un steag în mijlocul războiului care, atâta timp cât rămânea înălţat, bătălia nu este pierdută; toate comparaţiile şi metaforele sunt menite să promoveze înţelepciunea şi spiritul practic al domnului şi voievodului, figură centrală a discursului religios şi politic, simbol al cârmuirii drepte, din care toţi se împărtăşesc: „Deacii, deaca se lipseşte de minte, iar den trupul acelui domn nici un lucru bun nu vei vedea, nici el nu va mai avea nici o cinste de slugile lui, nici de alţi domni carii vor fi împrejurul lui, ci va fi numai de râs şi ocară."

Arta se supunea unor comandamente sociale? Este o întrebare care poate apărea firesc atunci când privim acele opere care pot îndeplini un rol în proiectul politic asumat de conducerea statului. Ea însă trebuie reformulată. Deoarece nu tot ce se realiza în sfera artistică avea şi o finalitate socială sau politică.

Existau – iar această afirmaţie este valabilă pentru toate timpurile – creaţii şi, implicit, creatori care nu traduceau un mesaj străin artei, fie el oficial (politic) sau divin. Arta a fost un domeniu eminamente al afirmării libere, un loc în care performau cei aleşi, cei chemaţi să se exprime şi să îşi realizeze aptitudinile, talentul. Dacă nu putem spune că artistul creează totdeauna în baza principiului „artă pentru artă", că el se supune, conştient sau nu, unei necesităţi, unor rigori izvorâte din propria-i conştiinţă artistică, că se încadrează în limitele unor canoane, el are totuşi posibilitatea, întrucât alege şi se exprimă pe sine, să-şi desfăşoare propria sa voinţă artistică. Însă oricare artist îşi exercită voinţa şi talentul în nişte condiţii date, pe care le adaptează sau le ocoleşte, dar nu le poate ignora. Talentul este o formă în care artistul ordonează lumea, o înţelege şi o exprimă, o interiorizează şi o reface potrivit simţului său estetic. El exprimă viaţa, o stilizează, îi caută ritmul, pulsul, ordinea care i se relevă sub alte forme decât omului politic, cărturarului sau războinicului, dar într-un mod pe care aceştia îl înţeleg. Războaiele, calamităţile, violenţele inumane, emoţiile care le însoţesc, tumultul vieţii şi aşteptările omului, care nu-şi au locul în celelalte domenii ale culturii, arta le ordonează şi le redă expresiv într-o formă transfigurată estetic. „Cele mai mari opere seamănă cu o răzbunare a spiritului şi a inimii martirizate de deprinderea universală, şi se oferă

[21] *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie,* Bucureşti, Editura Minerva, 1970, p. 194.

ochilor mulțimilor ca un paradox complet."[22] Se observă ceva din toate acestea în arta românească? Imaginea transmisă, în legătură cu artistul medieval, nu pare a fi zugrăvită în culori atât de contrastante, şi totuşi tensiunile, proprii unei epoci, există. Imaginea vieții şi condițiile proprii creației medievale rămân pe mai departe un obiect de studiu. Filmul vieții breslelor de artizani se poate developa după o îndelungată expunere. Dacă nu există înălțimi şi adâncimi care să uimească şi să înspăimânte sufletul, vom găsi alte ritmuri în care spiritul vibrează, chiar dacă tonurile nu sunt acordate în gama sublimului epocii antice. Există un echilibru în toate formele, fie că aparțin artei populare (cu prelungiri în ancestral), fie că le căutăm în operele culte, care combină canoane, norme şi promovează valori din diferite timpuri sau arii culturale. Stilurile se comprimă, nu lasă loc exuberanței de forme şi culori, ci caută să se echilibreze conform „normei" revelate, ritmului divin al creației. Autorii care participă la crearea lor nu caută gloria pentru sine, căci prin ei triumfă virtuțile credinței. Nu faima lumii vom găsi în „devotamentul, modestia, virtuțile artizanului medieval, care nu-şi dorea altă recompensă în afara celei divine, străin de preamărirea propriului nume, umil şi mulțumit în anonimat, dornic să participe la marele efort colectiv de glorificare a credinței"[23]. Ei aduc un omagiu dumnezeirii şi, prin opera lor, se integrează curentului general de preamărire a Creației. Dar un gând mai adânc îi face să tresalte, dincolo de modestia, reținerea, smerenia cu care îşi închină arta Mântuitorului: faptul că prin participarea la o operă colectivă – acesta este un spirit care animă pe creatorul medieval din orice domeniu – îşi împlinesc un destin în lume. Este acelaşi imbold care-l animă pe domnitor şi pe țăran, care-i uneşte sub semnul pios al crucii, făcându-i să creadă că istoria lumii nu e în zadar şi că îşi află un rost în mântuire. Este şi un mod de recuperare a timpului – timpul lumii, timpul devenirii şi indiferența lui – pentru istorie, pentru făcut, căruia i se distribuie un rol pentru întâlnirea cu Ființa. Dacă arta era un substitut pentru ştiință, „alfabetul" omului necultivat, ea putea fi o cale către ordine, valorizând timpul şi ritmul Creației – care imită gestul Creatorului – în vederea întâlnirii cu formele eterne ale divinului. Acest scop era destinat artei (care imita, de fapt, o copie a Ideii, imitație a imitației) de către Platon. Arta găsea însă în Antichitate categorii autonome, una dintre ele fiind sublimul. Ea configura armonia în lume ca valoare autonomă, raportată la om, valoare pe care Renaşterea a regăsit-o şi a cultivat-o din plin. Tot prin artiştii acestei perioade se vor elibera de tirania canoanelor esteticii bizantine genurile majore, lucru care nu se întâmplă la noi, precum în Italia, de pildă. Genurile artei medievale româneşti vor continua să promoveze un sens al divinului, conectând timpul creației artistice la eternitate. De aceea, obsesia curgerii şi indiferența timpului sau agățarea cu orice preț de oportunitățile pe care acesta poate să le ofere omului nu au acelaşi ecou aici ca în spațiile de cultură apusene. Timpul putea fi slab sau puternic, însă întotdeauna

[22] Élie Faure, *op. cit.*, p. 134.

[23] Enrico Castelnuovo, *op. cit.*, p. 135.

devenea aliat al faptei, era umanizat şi *petrecut*, căci odată cu petrecerea lumii, omul se regăseşte pe sine. „Locul şi timpul sunt deci cele două mari receptacole ale firii. Lumea e alcătuită în primul rând din tot ce este în vreun loc şi din tot ce se petrece oareunde. Şi poate... şi din altceva. Nu putem să nu stăruim asupra ideii acesteia de petrecere (şi nu e fără interes că această curgere ia nume de ceremonie) pe care o reprezintă această devenire procesivă, acest alai mare al lumii care umple timpul şi spaţiul."[24]

S-a spus că românul s-a situat, prin creaţiile spiritului, în ordinea firii, nu împotriva ei, spre deosebire de „răzvrătirea" spiritului occidentalului, care reface lumea în conştiinţă şi, având conştiinţa acestei rupturi, omul „nu e numai străin de lume, dar poate fi şi, în chip absurd, împotriva ei"[25]. Aceste atitudini diferite, la nivel de conştiinţă filosofică, ale spiritului românesc (mod de a gândi relaţia cu lumea şi cu divinitatea, eternul) şi ale celui occidental (german) sau grecesc antic, Noica le subsuma unor măsuri proprii filosofiei. „Măsura" românească este cea de continuitate, perseverenţă pe calea indicată de fire, contiguitate între spirit şi natură; drept consecinţă, sensul acordat istoriei, care continuă în temporal valori ancestrale – omul nu acceptă timpul istoric şi, periodic, caută în istorie actul primordial, începutul Creaţiei; timpul istoriei e constituit din cicluri, din revenire la arhetipuri (Eliade).

Putem, oare, conchide că spiritul care animă pe creatorul de valori culturale şi artistice din perioada medievală se subsumează „măsurii" noiciene aplicate filosofiei româneşti? Este puţin probabil ca ideea generală, cel puţin cea care priveşte relaţia omului cu existenţa şi istoria, să nu lămurească şi despre un sens propriu pe care spiritualitatea românească îl acordă creaţiei, altul decât cel noician. Există şi aici creaţii „originale" (în accepţia medievală a terme-nului, care nu coincide cu cea modernă) în toate domeniile, iar o analiză în detaliu a valorilor promovate, a operelor, o dovedeşte cu prisosinţă. Totul este însă ca din „structura" instituţiilor, culturale şi politice, prin intermediul incursiunilor teoretice de specialitate, dar şi printr-o sinteză metaculturală, să găsim unitatea proprie spiritului care le animă. Opinia noastră este că această unitate există şi are sens (valoare) universală. Dovadă peremptorie o constituie fiecare monument, operă, instituţie sau atitudine mai generală, rezultată din confruntarea omului cu realitatea istorică, din care noi am selectat doar câteva, pe cele pe care le-am considerat semnificative.

---

[24] Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenţei*, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române,1992, p. 102.

[25] C. Noica, *Cum gândeşte poporul român*, în *Pagini despre sufletul românesc*, Bucureşti, Colecţia „Luceafărul", 1944; vezi reeditarea aceleiaşi lucrări, Humanitas, 1991, p. 79.